

René Girard
L'ANTICA VIA DEGLI EMPI



A chiunque si chieda che cos'è il male è utile mettere subito in mano il Libro di Giobbe. Il male di cui esso parla assume tutte le forme e anzitutto quella della malattia e della morte. Ma è anche il male che gli uomini commettono, spesso nella convinzione d'operare il bene: e forse è proprio di questo male che Giobbe parla. La persecuzione, la vittima, il processo: tutto ciò sarebbe dunque al centro del Libro di Giobbe. Ed è anche al centro, sin da La violenza e il sacro, dell'opera di Girard. Non solo: quel centro non è uno dei tanti possibili, ma il centro necessario, ineludibile di ogni pensiero. Esso coincide con una figura: il capro espiatorio, e Giobbe sarebbe appunto il capro espiatorio che più si avvicina alla propria verità. Sotto questo profilo, è illuminante osservarlo sempre in contrappunto a un altro capro espiatorio, Edipo. Ma occorre anche mettere Giobbe in rapporto con fatti dei quali i moderni detengono il triste privilegio, come i processi totalitari. Che altro sono, infatti, i Dialoghi fra Giobbe e coloro che si presentano come suoi "amici" se non il modello



di ogni processo in cui l'imputato è già condannato in partenza? Incontrando Giobbe, Girard ha trovato la figura più vicina al cuore di tutto ciò che è andato scrivendo. Il suo pensiero sembra allora addensarsi al massimo e al tempo stesso cercare formulazioni di una chiarezza ultima, indubitabile. Ci sono due verità in senso relativo, nel senso del "relativismo" e del "prospettivismo", ma c'è una sola verità in rapporto alla conoscenza, ed è la verità della vittima». E alla verità della vittima è dedicata L'antica via degli empi.

René Girard

L'ANTICA VIA DEGLI EMPI



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
La Route antique des hommes pervers

Traduzione di Carla Giardino

INDICE

Parte prima. IL CASO GIOBBE

1. Giobbe vittima del suo popolo
2. Giobbe idolo del suo popolo
3. L'antica via degli empi

Parte seconda. MITOLOGIA E VERITÀ'

4. Le schiere celesti
5. Realismo e trasfigurazione
6. Edipo e Giobbe
7. «Dai piedi dei cavalli travolta senza scampo»

Parte terza. IL MIMETISMO

8. «Tutta una terra invasa dal male che la infetta»
9. Il Salmo 73
10. Il torrente montano

Parte quarta. DAL MECCANISMO AL RITUALE

11. Il Tofet pubblico
12. L'orfano estratto a sorte
13. Origine e ripetizione
14. Giobbe e i re sacro
15. L'evoluzione dei riti

Parte quinta. LA CONFESSIONE DELLA VITTIMA

16. Un processo totalitario
17. La ricompensa
18. Giobbe ha dei cedimenti
19. «Il mio difensore è vivo»
20. «Il cruento riscatto per lo sviamento della città»
21. Il Dio delle vittime

Note

L'ANTICA VIA DEGLI EMPI

A Raymund Schwager

L'autore ringrazia Christiane Frémont per il prezioso aiuto e i numerosi suggerimenti che hanno molto migliorato il testo della presente opera .

[Per coerenza con le argomentazioni dell'autore ci si è attenuti, nel tradurre le citazioni dalla Bibbia o da altri classici, alle versioni francesi usate da Girard, pur tenendo presenti le traduzioni italiane più accreditate, e in particolare la "Bibbia di Gerusalemme" a cura della CEI. I pochi casi in cui è stata riportata una versione italiana corrente sono segnalati nel testo] .

Parte prima
IL CASO GIOBBE

1.

GIOBBE VITTIMA DEL SUO POPOLO

Che cosa sappiamo del Libro di Giobbe? Non molto. Il protagonista si lamenta, non fa che lamentarsi. Ha appena perso i figli e tutto il bestiame. Si gratta le piaghe. Nel prologo vengono debitamente enumerate le sciagure che causano i suoi gemiti: sono i tormenti che Satana, con il permesso di Dio, gli ha inflitto .

Noi crediamo di sapere, ma sappiamo davvero? Nemmeno una volta nei Dialoghi Giobbe menziona Satana o il suo più piccolo misfatto. Li ha forse troppo presenti, perché sia necessario anche solo accennarvi? E' molto probabile: eppure, Giobbe fa riferimento - anzi, molto di più - a una cosa ben diversa. Insiste ribadisce pesantemente la causa della sua sventura: e non si tratta affatto di una di quelle enumerate nel prologo, bensì di una causa non divina, né satanica, né materiale, ma umana, solamente umana .

Nel corso dei secoli, curiosamente, di questa causa i commentatori non hanno mai tenuto conto. Certo, non posso affermare di conoscerli tutti: ma tutti quelli che conosco la passano sistematicamente sotto silenzio. Si direbbe che non la vedano proprio. Antichi o moderni, atei, protestanti, cattolici o ebrei, non s'interrogano mai sulla ragione dei

lamenti di Giobbe. Per loro, il problema è risolto una volta per tutte dal prologo: e si attengono religiosamente alle piaghe, al bestiame perduto, eccetera .

Eppure, da tempo gli esegeti mettono in guardia i lettori contro il prologo in questione. Con il suo carattere di cronaca, dicono, non è all'altezza dei Dialoghi. Di conseguenza, non va preso sul serio .

Purtroppo, però, quegli stessi esegeti sono i primi a non seguire i propri consigli rimanendo sordi a tutto ciò che nei Dialoghi contraddice il prologo in modo palese .

La novità che da parte mia propongo non è celata in qualche oscura piega del Libro di Giobbe. E' una verità esplicita, in bella mostra in moltissimi passi dal senso inequivocabile .

Giobbe dice chiaramente che cosa lo fa soffrire: vedersi reietto, bandito, perseguitato dagli esseri che lo circondano. Non ha fatto niente di male e tutti lo sfuggono, gli si accaniscono contro. E' il capro espiatorio della comunità cui appartiene:

"I miei fratelli mi tengono a distanza, i miei conoscenti cercano di evitarmi .

Sono scomparsi vicini e familiari, mi hanno dimenticato gli ospiti di casa .

Per le mie ancelle sono un estraneo, uno sconosciuto ai loro occhi .

Se chiamo il mio servo, non mi risponde, devo supplicarlo con la mia bocca .

Il mio fiato è ripugnante per mia moglie, persino ai miei fratelli faccio schifo .

Anche i monelli mi disprezzano: se cerco di rialzarmi, mi scherniscono .

Tutti i miei confidenti mi aborriscono, i miei diletti si sono rivoltati contro di me" . (19, 13-19)

Giobbe ricorda il tragico capro persino nel fetore che la moglie gli rimprovera di diffondere e che riaffiora, significativamente, in molti miti primitivi .

L'allusione al capro reale non deve creare malintesi. Quando parlo di capro espiatorio, non intendo l'animale usato per i sacrifici nel famoso rito del Levitico, ma do all'espressione il significato che tutti comunemente le diamo in circostanze politiche, professionali e familiari. E' un uso moderno, che ovviamente non compare nel Libro di Giobbe: dove però è presente, e con toni ben più crudi, il fenomeno .

Il capro espiatorio è l'innocente che attira su di sé l'odio universale. Ed è proprio di questo che Giobbe si lamenta:

"E ora la malevolenza mi riduce allo stremo, poiché un intero branco mi tormenta .

Contro di me insorge come testimone a carico, mi accusa in faccia con calunnie .

Il suo furore mi dilania e mi perseguita, digrigna i denti contro di me .

Su di me i miei avversari aguzzano la vista, spalancano la bocca minacciosa .

I loro oltraggi mi percuotono come schiaffi, insieme si alleano contro di me" . (16, 7-10)

Numerosissimi sono i passi rivelatori, ma poiché non posso moltiplicare all'infinito le citazioni, scelgo quella che a parer mio è la più efficace nella prospettiva che mi interessa. Compare qui un sottogruppo che nella società di Giobbe ha il ruolo di capro espiatorio permanente:

"E ora sono lo zimbello di quelli più giovani di me, i cui padri non avrei degnato di mettere tra i cani del mio gregge.

Banditi dal consorzio umano, che grida loro dietro come al ladro, dimorano in orrende gole .

Così anche i loro figli sono una vile genia, esseri senza nome che la terra rifiuta .

E ora eccoli lì a canzonarmi, a far di me la loro favola! Inorriditi, mi schivano, sputano davanti a me senza ritegno.

Poiché egli [Dio] ha allentato il mio arco e mi ha abbattuto, respingono il morso dalla bocca .

La loro genia insorge alla mia destra, mi tira addosso pietre come proiettili..." (30, 1-12)

Gli storici non sono in grado di stabilire se si tratti di una minoranza razziale o religiosa, oppure di una specie di sottoproletariato soggetto allo stesso tipo di regime delle caste indiane inferiori. Poco importa. I membri di tale gruppo non interessano l'autore se non in quanto permettono a Giobbe di definirsi, rispetto a loro, come il capro

espiatorio di altri capri espiatori, il perseguitato da chi meno di chiunque potrebbe permettersi il lusso della persecuzione, la vittima di tutti indistintamente, il capro dei capri e la vittima delle vittime .

Più Giobbe si ostina nel suo silenzio riguardo al bestiame perduto e alle altre buone ragioni che avrebbe per lamentarsi (le stesse che il prologo mette tanto gentilmente a sua disposizione), e più si accanisce a presentarsi come la vittima innocente di quanti lo circondano .

E' vero che Giobbe si lamenta di mali fisici, ma questa particolare lagnanza si ricollega facilmente al motivo fondamentale delle sue lamentazioni: egli è vittima di

brutalità innumerevoli; su di lui grava una insostenibile pressione psicologica .

Ma la vita di Giobbe - si dirà - non è minacciata, nessuno vuole ucciderlo; gli «amici» lo proteggono. Tutto ciò è assolutamente falso .

Giobbe crede che si attenti anche alla sua vita, forse soprattutto alla sua vita. E' convinto che morirà presto, e non certo della malattia che i medici si ostinano a diagnosticare. Pensa che morirà di morte violenta, immagina lo spargimento del suo sangue: "O terra, non coprire il mio sangue, nulla arresti il mio grido" . (16, 18) Per la lettura di questi due versi mi limito a seguire la nota esplicativa della "Bible de Jérusalem": «Il sangue grida vendetta verso Dio finché non sia stato ricoperto dalla polvere del suolo ...

Giobbe, ferito a morte, vuole che rimanga un perenne appello alla vendetta della sua causa ... sulla terra il suo sangue e davanti a Dio il grido della sua preghiera...» .

La traduzione dei versi e la nota della "Bible de Jérusalem" sono assolutamente conformi alle altre grandi traduzioni francesi e straniere. Certo, il linguaggio della nota è ambiguo. Da chi è stato ferito a morte Giobbe? Soltanto da Dio, forse, anziché dagli uomini: eppure non contro Dio grida vendetta il sangue della vittima, bensì dinanzi a Dio, proprio come il sangue di Abele, la prima grande vittima esumata dalla Bibbia. Yahvè dice a Caino: «Che hai fatto? Il sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!» (Gen, 4, 10) .

Ma allora contro chi grida vendetta il sangue versato? Chi potrebbe cercar di soffocare il grido di Giobbe, di cancellare le sue parole,

per impedire che esse giungano fino a Dio? Curiosamente, queste domande elementari non vengono mai poste .

Giobbe continua a ribadire, instancabile, il ruolo della comunità in quello che gli accade, ma non riuscirà - e qui è il mistero - a farsi ascoltare dai commentatori esterni al libro più di quanto non lo ascoltino, nel libro, i suoi interlocutori. Nessuno tiene minimamente conto delle sue parole .

La rivelazione del capro espiatorio non esiste per i posteri, così come non esiste per i suoi «amici». Eppure noi siamo convinti di prestare la massima attenzione alle parole di Giobbe, e lo compiangiamo per l'incomprensione di cui è vittima. Tale è però la nostra ansia di attribuire a Dio, soprattutto se non crediamo in Lui, la responsabilità di tutte le sventure dell'uomo, che il risultato finale rimane identico. Rispetto agli «amici», siamo solo un po' più ipocriti. Per tutti coloro che da sempre fingono di prestare ascolto a Giobbe, mentre in fondo non gli badano, le sue parole non sono altro che vento. L'unica differenza è che noi non osiamo più proclamare la nostra indifferenza, mentre loro, gli «amici», osano ancora: "Quando smetterai di parlare così, e fino a quando le tue parole saranno come vento impetuoso?" (8, 2) Il ruolo di vittima che Giobbe si attribuisce non può non essere significativo all'interno di un insieme di testi, la Bibbia, che mette sempre le vittime in primo piano. Non occorre riflettere molto per rendersi conto che la causa della stupefacente somiglianza fra i discorsi di Giobbe e i cosiddetti Salmi penitenziali va ricercata in una prospettiva comune a entrambi: quella della vittima circondata da molti nemici .

Su quei Salmi tragici è bene consultare l'opera di Raymund Schwager (1). Si tratta di testi che, in forma

estremamente concisa, presentano la medesima situazione di cui si lamenta Giobbe: a parlare è una vittima innocente, che quasi sempre sta rischiando il linciaggio .

Schwager non si inganna: un capro espiatorio, nell'accezione moderna, descrive le sevizie che è costretto a subire. C'è una sola differenza, ma di grande peso: nei Salmi parla unicamente la vittima mentre nei Dialoghi di Giobbe si odono anche altre voci .

Riunire, come ho fatto in questo capitolo, i passi che mettono più in luce la figura di Giobbe come capro espiatorio significa raccogliere i testi che con quei Salmi presentano le maggiori analogie, spesso al punto da risultare intercambiabili. Significa, in fin dei conti, porre l'accento su quella che, in mancanza di meglio, chiamiamo vittima espiatoria, su questo formidabile denominatore comune a molti testi biblici, misteriosamente trascurato da tutti, bersaglio di un ostracismo intellettuale in cui non esiterei a individuare il prolungamento dell'antica violenza fisica .

Per sgombrare il campo dall'influenza nefasta del prologo, e per capire finalmente che cosa sia in ballo nel Libro di Giobbe, può essere un eccellente esercizio andarsi a rileggere alcuni Salmi .

"Quanto ricevo dai miei oppressori fa di me uno scandalo; sono solo disgusto per i miei vicini, orrore per i miei amici .

Chi mi vede per strada fugge via lontano; sono caduto nell'oblio come un morto, come un oggetto di scarto .

Odo le calunnie della gente, il terrore mi circonda! Si coalizzano contro di me a loro piacimento, tramano per togliermi la vita . (Sal, 31, 12-14)

2.

GIOBBE IDOLO DEL SUO POPOLO

Come mai Giobbe è diventato la bestia nera della sua comunità? Non ci viene fornita nessuna risposta diretta. Ma forse è meglio così: se l'autore suggerisse troppo categoricamente un indizio preciso o menzionasse un incidente qualsiasi, una possibile causa di qualsivoglia genere, noi saremmo subito certi di sapere, e smetteremmo di porci domande. In realtà, però, ne sapremmo meno che mai .

Non si pensi, tuttavia, che i Dialoghi mantengano un silenzio assoluto. Le informazioni vi abbondano a patto di saperle cercare. Per quanto riguarda la scelta di Giobbe come capro espiatorio, non possiamo rivolgerci a una fonte qualsiasi. Gli «amici», per esempio, non dicono granché di interessante. Il loro intento è di far apparire Giobbe come il responsabile delle sevizie che è costretto a subire .

Insinuano che a rovinarlo sia stata l'avarizia: forse il suo atteggiamento verso il popolo è stato duro, forse ha approfittato del suo potere per sfruttare i deboli e i poveri .

Giobbe passa per un individuo virtuoso, ma, alla stregua di Edipo, potrebbe aver commesso un crimine invisibile. E se non è stato lui, sarà stato suo figlio, o un altro membro della sua famiglia. Un uomo condannato dall'opinione

pubblica non può essere innocente. Ma Giobbe si difende strenuamente e alla fine non resta in piedi nessuna accusa .

Ogni requisitoria si perde nel nulla .

Alcuni commentatori rimproverano a Giobbe l'eccessivo vigore della sua replica: egli manca di umiltà, dicono, e gli «amici» hanno ragione di scandalizzarsi. Ma un rimprovero del genere stravolge la natura del dibattito. Se si vuole capire l'indignazione di Giobbe, la si deve situare nel suo contesto specifico, definito da Giobbe stesso .

Egli non afferma di non aver mai peccato, ma di non aver fatto nulla per meritare la sua estrema sventura; sino a ieri veniva considerato un essere infallibile, era trattato come un santo, e oggi tutti lo calpestano. Non è certo lui ad essere mutato: mutati sono coloro che lo circondano. Il Giobbe esecrato da tutti non può essere molto diverso dal Giobbe che tutti veneravano .

Il Giobbe dei Dialoghi non è un volgare parvenu che improvvisamente abbia perduto la sua fortuna, un privato cittadino passato dall'opulenza alla miseria, che si mette a meditare con gli amici sugli attributi divini e sulla metafisica del male. Il Giobbe dei Dialoghi non è quello del prologo. E' un grande capo, che l'opinione pubblica ha in un primo momento esaltato, e poi improvvisamente disprezzato .

"Chi mi farà rivivere i mesi d'un tempo .. . quando mi lavavo i piedi nel latte, e dalla roccia sgorgavano ruscelli d'olio! Quando uscivo verso la porta della città e sulla piazza ponevo il mio seggio, al vedermi, i giovani si facevano da parte e i vecchi restavano in piedi .

I notabili sospendevano i discorsi e si mettevano la mano sulla bocca .

La voce dei capi si smorzava e la loro lingua s'incollava al palato .

Mi ascoltavano in attesa fiduciosa, e tacevano per udire il mio consiglio .

Nei momenti di silenzio nessuno replicava e su di loro scendevano goccia a goccia le mie parole .

Mi attendevano come si attende la pioggia, e aprivano la bocca come a un tardo acquazzone .

Se sorridevo loro, non osavano crederlo, raccoglievano sul mio volto ogni segno di favore .

Tracciavo loro d'autorità la via da seguire, come un re insediato in mezzo alle truppe, e li conducevo ovunque volessi" . (29, 2-25)

Prima di diventare capro espiatorio, Giobbe ha attraversato un periodo di popolarità così straordinaria da rasentare l'idolatria. Si vede chiaramente qui, quanto il prologo sia privo di pertinenza. Se Giobbe avesse realmente perduto il bestiame e i figli, questa rievocazione del passato sarebbe stata un'occasione unica per farne menzione .

Invece, non se ne parla affatto.. .

Il contrasto fra presente e passato non risiede nella caduta dalla ricchezza alla povertà, dalla salute alla malattia, ma nel trapasso da un atteggiamento favorevole a uno sfavorevole da parte del medesimo pubblico. I Dialoghi non trattano di un dramma strettamente personale, di un semplice fatto di cronaca, ma del comportamento di un intero popolo nei riguardi di una specie di «uomo di Stato» che abbia visto bruscamente stroncata la propria carriera .

Le accuse rivolte a Giobbe, per quanto discutibili, sono rivelatrici .

All'autocrate decaduto vengono imputati soprattutto abusi di potere tali, quali mai potrebbero essere commessi

da un semplice proprietario terriero, per ricco che sia. Giobbe fa pensare piuttosto al "tiranno" delle città greche. Perché mai, gli domanda Elifaz, Shaddai si è rivoltato contro di te? "Forse a causa della tua pietà ti punisce e ti convoca in giudizio? O non piuttosto per la tua grande malvagità, per le tue iniquità senza limite? Hai preteso dai tuoi fratelli pegni ingiustificati, e delle vesti hai spogliato gli ignudi; hai omesso di dar da bere all'assetato e hai negato il pane agli affamati; hai sottratto tutta la terra al povero, per installarvi il tuo favorito; hai rimandato le vedove a mani vuote e spezzato il braccio degli orfani" . (22, 4-9) Il lettore moderno adotta di buon grado la visione del prologo, perché ci ricorda il nostro mondo, o perlomeno l'idea che ce ne facciamo. La felicità consiste nel possedere quante più cose possibile e nel non ammalarsi mai, in una continua frenesia di consumistico piacere. Nei Dialoghi, invece, a contare sono soltanto i rapporti tra Giobbe e la comunità .

Giobbe presenta il periodo del trionfo come l'autunno della sua vita, ovvero la stagione che precede immediatamente l'inverno glaciale della persecuzione. E' probabile che la sua disgrazia sia recente, e che sia stata repentina. L'estremo entusiasmo per Giobbe deve essersi di colpo mutato in estremo disgusto. E fino all'ultimo momento, a quanto sembra, Giobbe non ha mai sospettato il capovolgimento che gli si preparava: "In tutti gli orecchi risuonava il mio elogio e agli occhi di tutti trovavo favore perché soccorrevo il povero nel bisogno e l'orfano privo di aiuto" . (29, 11-12)

"E pensavo: «Morirò nella mia fierezza, dopo giorni numerosi come quelli della palma .

Le mie radici hanno àdito alle acque, di notte la rugiada si posa sulle mie foglie .

Il mio prestigio sarà sempre come nuovo e nella mia mano si rinforzerà il mio arco»" . (29, 18-20) Il mistero di Giobbe si presenta in un contesto che non lo spiega, ma che ci consente di situarlo meglio. Il capro espiatorio è un idolo infranto. Ascesa e caduta sono legate. Si avverte in modo chiaro che i due estremi si toccano. Non possiamo interpretarli separatamente, e tuttavia non siamo autorizzati a fare del primo la causa del secondo .

Intuiamo un fenomeno sociale mal definito eppure reale, dall'andamento non certo, ma probabile .

Il solo tratto comune fra i due periodi consiste nell'unanimità della comunità, nell'adorazione prima e nell'odio poi. Giobbe è la vittima dell'improvviso e compatto capovolgimento di un'opinione pubblica evidentemente instabile, capricciosa, aliena da ogni forma di moderazione. Egli non appare certo più responsabile del mutamento di questa folla di quanto Gesù non lo sia di un cambiamento del tutto analogo, sopravvenuto fra la domenica delle Palme e il venerdì della Passione .

Perché vi sia questa unanimità nei due sensi, deve scattare ogni volta un mimetismo di massa. I membri della comunità si influenzano a vicenda, si imitano gli uni con gli altri, prima in un'adulazione fanatica e poi in un'ostilità più fanatica ancora .

3. L'ANTICA VIA DEGLI EMPI

Nell'ultimo dei suoi tre discorsi, uno dei tre «amici», Elifaz il Temanita, allude in modo esplicito all'esistenza di predecessori di Giobbe nella duplice carriera di parvenus onnipotenti e di capri espiatori: "Vuoi dunque seguire l'antica via già battuta in passato dagli empi? Essi furono portati via prima del tempo e un fiume sommerse le loro fondamenta .

Perché dicevano a Dio: «Stai lontano da noi! Che cosa ci può fare Shaddai?» .

Egli riempiva le loro case di ogni bene, anche se i cattivi lo tenevano lontano dai propri pensieri .

Alla vista della loro caduta, i giusti esultano e l'uomo retto si beffa di loro: Come è stata annientata la loro grandezza! e quale fuoco ha divorato la loro abbondanza!" (22, 15-20) «L'antica via degli empi» comincia con la grandezza, la ricchezza, la potenza, ma si conclude con un disastro folgorante. Sono le stesse due fasi che abbiamo evidenziato nell'avventura di Giobbe, è lo stesso copione .

Un giorno o l'altro, Giobbe potrebbe figurare nell'elenco di quelle persone anonime di cui si parla solo per allusioni, perché il loro nome è «cancellato». Fa parte di quella schiera di uomini la cui carriera rischia di finire molto male poiché è iniziata troppo bene .

Elifaz contrappone e, di conseguenza, accosta le due fasi, così come ho fatto io. Capisce che esse formano un tutto unico, senza che sia possibile interpretarle separatamente. Qualcosa nell'ascesa di questi uomini prepara la loro caduta. Le nostre intuizioni, insomma, si ritrovano tutte nelle parole di Elifaz. Giobbe ha già percorso in buona parte «l'antica via degli empi». E' all'inizio dell'ultima tappa.

Gli eventi che Elifaz rievoca appaiono lontani, e perciò eccezionali, ma non abbastanza da impedire all'osservatore di riunirli e di ravvisarvi un fenomeno ricorrente. C'è una via già tracciata: molti uomini l'hanno imboccata, e ora tocca a Giobbe. Tutti questi destini tragici hanno il profilo tipico dell'idolo infranto. Sono necessariamente determinati, come il destino di Giobbe, dalla metamorfosi di una folla adoratrice che si trasforma in folla persecutoria.

Elifaz non potrebbe mai parlare in modo allusivo di certi eventi, collocandoli nel "passato", se le sciagure degli empi fossero puramente immaginarie. Egli deve evocare un'esperienza nota a tutti, poiché è quella di tutta la comunità. La violenta disfatta degli empi è viva nella memoria comune. Sovvertimenti del genere destano un'impressione troppo profonda per cadere nell'oblio, e il loro carattere di stereotipi ne facilita il ricordo .

Agli occhi di Elifaz e della comunità, l'«empietà» di quelle vittime è assolutamente provata, così come lo è la colpevolezza di Giobbe. Una volta rinnegati dalla folla, gli idoli di un tempo non possono più giustificarsi: gli sventurati sono condannati per sempre. L'unanimità che ora si costituisce contro Giobbe deve essersi costituita a suo tempo contro di loro .

E' la stessa storia che ricomincia da capo ogni volta, e l'avvertimento di Elifaz è ragionevolissimo. Giobbe dovrebbe tener conto delle parole di questo saggio. Ma come potrebbe farlo senza rinnegarsi, senza confessarsi colpevole? Forse Elifaz rimprovera a se stesso un atteggiamento troppo amichevole, troppo fraterno, nei confronti di un «criminale» quale Giobbe appare ai suoi occhi. Parla dunque apertamente di un procedimento di «giustizia» popolare che, lungi dal costituire per lui un'irregolarità degna di biasimo, gli sembra un'operazione legittima, infallibile e, letteralmente, divina. Si sente completamente a posto con la coscienza. Gli pare che tutto sia in ordine. Anzi, è l'ordine stesso, personificato, a riaffermarsi, con un vigore che i tre «amici» reputano estremamente soddisfacente .

E' proprio certo che gli «empi» siano tutti vittime di violenze popolari? Di che altro potrebbe trattarsi? Rileggiamo gli ultimi quattro versi della citazione. Essi alludono a una forma violenta di rigetto sociale: "... i giusti esultano e l'uomo retto si beffa di loro: Come è stata annientata la loro grandezza! e quale fuoco ha divorato la loro abbondanza!" Nel contesto di una società rurale, l'«esultanza dei giusti» e le «beffe degli uomini retti» non possono essere prive di conseguenze .

Dobbiamo tener presente l'efficacia formidabile che la riprovazione unanime ha in un tale ambiente. Per provocare tutti i disastri che gli vengono attribuiti, il dio non deve far altro che lasciar agire quei giusti che fanno costantemente appello alla sua vendetta .

Al centro della folla si trovano la vittima e tutti i suoi averi .

Quello che poteva essere diviso, i rivoltosi se lo sono già spartito, forse tirando a sorte per evitare di uccidersi a vicenda. Il resto, compreso l'antico proprietario, viene annientato tra immense vampate di giubilo .

Il disastro che attende gli «empi» a conclusione della loro corsa, alla fine dell'«antica via» deve somigliare a quelle feste primitive il cui svolgimento pur attenuato e ritualizzato, fa pensare a un fenomeno di folla. Tutto si conclude sempre con l'incendio o l'annegamento di un simulacro del capro espiatorio. I vecchi etnologi subodoravano violenze più estreme dietro le forme da loro osservate .

Molti ricercatori contemporanei li ritengono vittime di una immaginazione romantica e colonialista. A mio parere, invece, avevano ragione. Certo, nutrivano i loro bravi pregiudizi, ma anche noi abbiamo i nostri, e il rousseauismo ritrito della nostra epoca ignora le innumerevoli testimonianze che contraddicono la sua inclinazione con troppa disinvoltura per ispirare fiducia .

Molti altri passi suggeriscono che l'evento centrale dell'opera, la terribile avventura appena cominciata per l'eroe, è un fenomeno ricorrente di violenza collettiva che colpisce soprattutto, ma non esclusivamente, i «potenti», i «tiranni», e che viene sempre interpretato come vendetta divina, come intervento punitivo della divinità .

Citerò un solo esempio. E' tratto dal discorso di Eliu, il quarto fustigatore di Giobbe. Questo personaggio non appartiene, a parere dei più, ai Dialoghi originari. Il suo discorso è probabilmente opera di un lettore scandalizzato dall'impotenza dei primi tre garanti dell'ordine pubblico. Eliu disprezza il rigido attaccamento dei tre alla tradizione e sembra sicuro di riuscire là dove loro hanno fallito .

Egli si crede più capace solo perché è più giovane e disprezza il passato. Cerca a sua volta di ridurre al silenzio Giobbe, ma in realtà non fa altro che reiterare, in uno stile meno sapido, quello che i tre hanno già detto e ripetuto. Appartiene a uno stadio di maggiore sfaldamento dell'antica tradizione. Nondimeno, le cose che dice rendono più che mai evidente l'argomento nascosto dei Dialoghi .

Il tema di Giobbe «oppressore del popolo» compare già nelle parole dei tre «amici», ma Eliu ne fa un uso ancora più ampio. Dietro le sue formule politico-religiose traspare la violenza popolare .

In un istante. Dio "... abbatte i potenti senza fare inchieste e colloca altri al posto loro .

Poiché conosce le loro opere! Li rovescia nella notte e sono calpestati .

Per la loro malvagità li percuote, li incatena alla vista di tutti" . (34, 24-26) Cito la "Bible de Jérusalem": la sua traduzione suggerisce in modo mirabile l'identità fra il dio e la folla. E' il dio a rovesciare i potenti, ma è la folla a "calpestarli". E' il dio a mettere in catene le vittime, ma il suo intervento è pubblico, avviene alla presenza di quella stessa folla che probabilmente non è rimasta del tutto passiva davanti a uno spettacolo così interessante. Sottolineiamo che i potenti sono abbattuti «senza fare inchieste»: un po' lo sospettavamo .

La folla è sempre pronta a offrire il proprio aiuto alla divinità quando quest'ultima si decide a infierire contro i cattivi. E, subito, si trovano altri potenti che sostituiscono quelli decaduti. E' il dio stesso a intronizzarli, ma ad amarli è la folla - per poi scoprire, beninteso, che ancora

una volta si tratta di falsi eletti, e che non valgono più dei loro predecessori .

"Vox populi, vox dei". Come la tragedia greca, l'ascesa e la caduta dei potenti costituiscono un "mistero" prettamente sacro, del quale la parte più apprezzata è la conclusione. Benché sia sempre la stessa, la si attende ogni volta con impazienza .

Parte seconda
MITOLOGIA E VERITA'

4. LE SCHIERE CELESTI

Che cosa ci fanno i tre «amici» accanto al capro espiatorio? Il prologo afferma che sono lì per «compiangere» Giobbe, per «consolarlo». Pure, i discorsi di cui sono prodighi non hanno nulla di consolatorio. Anche la critica lo ammette, ma attribuisce il loro tono aspro in parte a goffaggine, e in parte a un eccesso di rigorismo teologico. La loro qualità, appunto, di «amici» non è messa in dubbio, e si insiste nel considerare buone le loro intenzioni.

Non si dà il peso dovuto, invece, alle parole che i presunti «amici» pronunciano. La prima cosa che colpisce il lettore non prevenuto è la sorprendente violenza dei loro discorsi. Ascoltiamo Elifaz: "La vita del malvagio è un continuo tormento, gli anni riservati al tiranno sono contati.

Grida di spavento gli risuonano negli orecchi e in piena pace si vede assalito dal devastatore.

Non spera di sfuggire alle tenebre e sa di essere destinato alla spada, assegnato in pasto all'avvoltoio". (15, 20-23) I passi di questo genere abbondano. Vi è sempre un malvagio, un oppressore del popolo, che un tempo era onnipotente e ora non lo è più. Dio lo ha finalmente maledetto. La vendetta delle schiere celesti lo perseguita.

Zofar il Naamatita, un altro dei tre «amici», descrive la sorte che attende il misterioso «tiranno»:

"Dio scaglierà su di lui l'ardore della sua collera,
lancerà contro la sua carne una pioggia di dardi .

Se sfuggirà all'arma di ferro, lo trafiggerà l'arco di bronzo.

Gli uscirà una freccia dalla schiena, una punta lucente dal fegato, tutti i terrori lo assaliranno, le tenebre lo attenderanno, in agguato .

Lo divorerà un fuoco non acceso da uomo, e consumerà quanto è rimasto nella sua tenda .

I cieli sveleranno la sua iniquità, e la terra insorgerà contro di lui .

Un'alluvione spazzerà via la sua dimora, e sarà travolta nel giorno dell'ira .

Questa è la sorte che Dio riserva al malvagio, il retaggio che Dio gli destina" . (20, 23-29) Nell'ottica del prologo, un'enfasi tanto minacciosa appare ingiustificata. Perché mai uno sventurato, quale è ritenuto Giobbe, sul quale si abbattano dall'esterno sciagure inesplicabili, dovrebbe anche essere perseguitato da innumerevoli esecutori di una misteriosa «vendetta divina»? Perché mai colui che ha appena perso salute, figli e fortuna dovrebbe suscitare, per di più, il formidabile coacervo di ostilità di cui parlano gli «amici»? E' possibile che queste vociferazioni non riguardino Giobbe, ma qualcun altro? In proposito, il diretto interessato non si lascia trarre in inganno. Per tre volte consecutive, a bruciapelo, nello stesso ordine rigido, militare, i tre «amici» sferrano le loro superbe e sinistre imprecazioni. Verso chi altri potrebbero essere dirette? Giobbe non è ancora del tutto quel nemico di Dio di cui continuamente si parla, ma potrebbe

diventarlo; anzi, lo diventerà sicuramente se persevera nel suo atteggiamento di ribellione contro la voce unanime che lo condanna .

In definitiva, il messaggio è sempre quello enunciato da Elifaz. Colui che viene chiamato ora «il nemico di Dio», ora «il maledetto» o più semplicemente «il malvagio», è tutt'uno con gli «empi». Per tali pecore nere vi sono cinque o sei etichette intercambiabili. La minaccia che questi discorsi fanno incombere su Giobbe è sempre la stessa: violenza collettiva, una violenza collettiva sempre più grande .

Mentre il linguaggio di Giobbe nei passi dedicati alla sua esperienza di vittima è realistico, e persino bassamente realistico, conformemente alla bassezza del suo tema, i tre «amici» adottano un modulo che ben si addice alla presunta elevatezza del loro. Certo i dettagli concreti abbondano, ma sono paludati dallo stile dell'epopea religiosa .

Bisogna quindi distinguere due tipi di discorso, quello degli «amici» e quello di Giobbe. Più avanti vedremo che questa distinzione non è "sempre" valida, ma lo è sicuramente per i passi fin qui citati. Tra i lamenti della vittima e lo stile epico degli «amici» lo scarto è così grande da scoraggiare, a prima vista, qualsiasi raffronto. Le schiere celesti non possono avere niente in comune con le meschine persecuzioni di cui si lamenta Giobbe .

Ma se Giobbe e gli «amici» non parlassero della stessa cosa, i Dialoghi non avrebbero oggetto, anzi non esisterebbero dialoghi propriamente detti. E il lettore che non percepisce il ruolo chiave della vittima espiatoria è colpito da una certa incoerenza dell'insieme. In effetti, i personaggi non parlano fra loro. Questo vale soprattutto

per gli «amici»: che non sentono affatto, si direbbe, né i lamenti né le argomentazioni di Giobbe .

La critica contemporanea si occupa soprattutto delle differenze retoriche fra i discorsi. E' molto meno interessata a ciò di cui si parla che al modo in cui se ne parla. L'attenzione a quello che essa chiama con disinvoltura il referente le pare sempre più estranea al fatto letterario, responsabile in ultima analisi di tutti i malintesi che viziano la comprensione dei grandi testi .

Gli esegeti di Giobbe non sono finora riusciti a scoprire l'oggetto comune ai due tipi di discorso che abbiamo poc'anzi individuato. Ma fino ad oggi non hanno mai smesso di cercarlo, almeno in teoria. La critica odierna, invece, è caratterizzata proprio dalla tentazione di abbandonare tale ricerca .

Si tratta, però, di una tentazione cui non dobbiamo soccombere. Il tema principale delle vociferazioni degli «amici» è la gigantesca mobilitazione suscitata dal dio, da lui decretata, da lui organizzata contro il suo nemico, il nemico del dio. Innumerevoli orde convergono sul miserabile. Da dove provengono? Perché mai questo raduno di potenti eserciti all'unico scopo di distruggere un avversario isolato, incapace di difendersi? Perché mai un simile sperpero di potenza militare? I passi in cui Giobbe descrive la propria situazione in seno alla comunità lo mostrano solo, circondato da una moltitudine di nemici .

Ritroviamo qui il medesimo "tutti contro uno", ma non nello stesso stile. Dinanzi alle formidabili schiere celesti noi non pensiamo agli ignobili persecutori di Giobbe, eppure la sproporzione numerica è la stessa e lo stesso è anche il nemico. Deve trattarsi in tutti e due i casi di un solo e identico fenomeno .

Tutti i personaggi parlano della stessa violenza... Ma questo - si obietterà - non è possibile! Il dramma grandioso, cosmico dei tre «amici» non può essere ridotto alla sordida persecuzione denunciata da Giobbe. La vendetta divina chiama in causa, scatenandoli, tutti gli elementi, il vento e la tempesta, il tuono e la folgore, l'alluvione, la siccità e le bestie feroci .

Sì, ma osserviamo più attentamente. Tutte queste forze convergono "simultaneamente" sul nemico del dio. Non sempre la verosimiglianza ci guadagna, ma il "tutti contro uno" del capro espiatorio non può che trarne ancor maggiore risalto. E' il solo principio organizzativo: eppure controlla tutto. Il rapporto tra le forze non muta, indipendentemente dal genere di avversari. Dietro i combattenti più mostruosi, meno umani, più inattesi, si intravede sempre il coalizzarsi dei modesti abitanti di un villaggio contro un unico avversario, necessariamente uno di loro, lo sventurato che hanno preso in odio .

Come le truppe guerriere e i flagelli naturali, gli animali che combattono per il dio si accalcano attorno alla loro vittima e poi piombano su di essa tutti insieme, da ogni latitudine. In queste narrazioni bizzarre riappaiono costantemente le stesse specie, tori, cani, uccelli da preda. Gli avvoltoi, in particolare, pullulano attorno al più piccolo cadavere, e aspettano, riuniti in cerchio, di partecipare allo scempio .

Tutte queste bestie, e altre ancora, le ritroviamo nei miti. Sono naturalmente le più feroci, ma sono anche quelle che vivono in branco, che cacciano e attaccano la preda collettivamente, o che insieme si nutrono di cadaveri: le specie, insomma, che si comportano o sembrano comportarsi come gli uomini quando si coalizzano contro

un avversario comune, quando praticano la caccia all'uomo.

Il tema, fondamentale, a cui si allude è sempre lo stesso: una moltitudine di nemici riduce a mal partito una vittima solitaria. Si tratta sempre della medesima violenza, da ambo le parti. Ed è questa violenza che bisogna interrogare per capire il rapporto tra i due stili, è questa violenza il vero «referente», mal dissimulato nelle minacce degli «amici», non dissimulato affatto nelle parole di Giobbe .

Per quanto distanti appaiano fra loro, i due tipi di discorso trattano ciascuno a suo modo lo stesso fenomeno, la trasformazione in capro espiatorio dell'eroe, il linciaggio di cui Giobbe assapora le primizie .

Nei discorsi sacri la trascendenza aspira ogni cosa traendola verso l'alto: come se tutto accadesse al di fuori della storia umana. Ma vi si può cogliere anche il contrario. Osserviamo la vittima che suda per l'angoscia, guardiamo la freccia che in questo momento le trapassa il fegato: sono le stesse immagini che ritroviamo nella descrizione più realistica di Giobbe. Non è difficile individuare le coincidenze fra un discorso e l'altro .

La molteplicità dei nemici richiama sempre ad un solo e identico modello: la folla umana. Quando si prepara la vendetta divina, tutto nell'universo comincia a turbinare, nell'accezione di "turba" data da Michel Serres, e guai a colui intorno al quale si innesca questo irresistibile turbinio, guai a chi se ne lascia catturare. La muta turbinosa è il modo di essere per eccellenza della vendetta divina .

Essa si precipita sulla vittima e la dilania, la riduce a brandelli; vi è, in tutti i partecipanti, la stessa terribile brama di violenza .

Nessuno rinunciarebbe a sferrare il colpo decisivo. Le immagini di lacerazione e frammentazione richiamano i continui smembramenti delle mitologie e dei rituali, le innumerevoli varianti del "diasparagmós" dionisiaco .

Il "tutti contro uno" della violenza collettiva si ritrova persino nel radunarsi dei tre, poi dei quattro, attorno a Giobbe, persino nella struttura dei loro discorsi. I tre, poi i quattro, costituiscono una piccola folla in seno a quella più grande. Il maldestro rincalzo di Eliu sottolinea la struttura di segnale di caccia mancato che domina da un capo all'altro del libro .

Attorno alla vittima stremata si raccoglie, per darle il colpo di grazia, la schiera innumerevole delle parole. Le tre serie di discorsi somigliano a quei nugoli di frecce che nei loro testi si minacciano contro il nemico del dio. Le vociferazioni piombano su Giobbe come si avventano sul maledetto gli avversari che hanno il compito di annientarlo. I discorsi ostili non sono soltanto un'immagine della violenza collettiva: essi rappresentano una partecipazione attiva a tale violenza. E questo Giobbe lo sa, quando denuncia il linciaggio verbale cui è sottoposto. I tre «amici» lo schiacciano con i loro discorsi, lo polverizzano con le parole (19, 2) .

Non è eccessivo, però, paragonare tali parole a un linciaggio? Gli «amici» non si abbandonano a insulti grossolani né a brutalità fisiche. Non sputano su Giobbe. Appartengono all'élite. Non sorprendiamo forse Giobbe in flagrante delitto di esagerazione, di «drammatizzazione» ? No di certo. Facendo di tutte le violenze dirette contro Giobbe altrettanti servigi resi al dio, questi discorsi giustificano le brutalità precedenti e ne suscitano di nuove.

Sono più temibili degli sputi dei miserabili. Il loro valore "performativo" è evidente .

Il dio degli «amici» combatte sempre tre contro uno, quattro, mille contro uno. Non si fa certo scrupoli di tipo cavalleresco. Questa, almeno, è la prima considerazione che ci viene in mente. Quanto è inutile e consunta, però, l'ironia che prende di mira la religiosità in astratto, "in toto", senza mai chiedersi cosa si celi dietro quelle visioni. Da ben tre secoli ci limitiamo a giudicarle immaginarie, e tutto finisce lì. Ai nostri occhi non sono altro che invenzioni inessenziali, posteriori alla comparsa di quel dio la cui forza risiede nel numero dei combattenti schierati sotto le sue insegne .

Si ritiene che il dio metafisico sia il frutto di una immaginazione immediatamente metafisica, e che le schiere celesti siano elaborazioni secondarie, di livello relativamente inferiore. Personalmente, sono sempre stato del parere che l'iter di questa genesi andasse rovesciato, e che bisognasse partire proprio da quelle schiere, niente affatto celesti, ma non per questo meno reali. Bisogna partire dalla violenza collettiva. E per una volta non dovremo né postulare tale violenza, né assumerla come una semplice ipotesi. L'autore ce la mette di continuo sotto gli occhi. Essa è tutt'uno con la persecuzione di cui Giobbe lamenta di essere oggetto .

I discorsi degli «amici» riflettono il sacro furore che si impossessa dei linciatori all'approssimarsi del linciaggio. Dalla "mania" dionisiaca all'"amok" polinesiano, esistono centinaia di appellativi diversi per designare una trance collettiva che si ritrova anche nella tragedia greca. Queste accese invettive assomigliano a quelle del coro tragico nei momenti che precedono la rovina della vittima, come

l'assassinio di Penteo nelle Baccanti o la scoperta del «colpevole» nell'Edipo re .

Sotto i nostri occhi, i tre «amici» sacralizzano la violenza. Gli insulti e le brutalità meschine si trasformano nel grandioso adempimento di una missione soprannaturale. Tutti i partecipanti diventano guerrieri celesti: i più vicini e i più lontani, la gente dabbene e i pezzenti, i giovani e i vecchi, persino gli amici di sempre, persino i familiari più stretti e la vecchia moglie che dice a Giobbe: «Maledici Dio e muori» .

Come negare la pertinenza della persecuzione collettiva nelle religioni primitive, dinanzi a questi testi incommensurabili, che avvicendano senza posa i lamenti del perseguitato ai frenetici richiami all'omicidio, formulati nel linguaggio del sacro, lo stesso che evoca i rituali più selvaggi, i preparativi alla spartizione collettiva della vittima? In ogni ritorno di fiamma del favore popolare contro i capi precedentemente osannati, la comunità legge automaticamente l'intervento di una giustizia assoluta. Quella che si dispiega nei discorsi degli «amici» è un'autentica mitologia della vendetta divina .

Dal momento che partecipano al linciaggio di Giobbe, gli «amici» non possono comprendere il ruolo di capro espiatorio che egli riveste. Il paradosso della violenza fondatrice si rivela qui in modo spettacolare. Chi edifica il sacro con la propria violenza è incapace di vedere la verità. Per questo gli «amici» sono completamente sordi agli appelli che Giobbe lancia loro senza posa. Quanto più partecipano alla violenza contro il malcapitato, tanto più sono travolti dal proprio lirismo barbaro e tanto meno capiscono quello che fanno .

I tre «amici» sanno perfettamente quello che l'ordine sociale esige da loro, ma tale conoscenza non contraddice minimamente la loro ignoranza fondamentale per quanto riguarda il capro espiatorio, la loro incapacità di concepire il punto di vista di Giobbe. Non sospettano in alcun modo il biasimo morale che il fenomeno suscita in Giobbe, e poi in tutti noi, anche solo in virtù del testo biblico .

Come diranno più tardi i Vangeli a proposito di una vicenda analoga, i tre «amici» «non sanno quello che fanno» sul piano morale e religioso .

Sanno perfettamente, invece, quello che si deve fare o non fare rispetto a certe pratiche vittimarie il cui senso generalmente ci sfugge, ma non è poi così difficile da rintracciare .

5. REALISMO E TRASFIGURAZIONE

Al momento di affrontare i temi più autentici dell'opera per scoprirne la coerenza, ritroviamo ancora una volta la teoria proposta nel mio "La violenza e il sacro" (2) e nei lavori successivi .

Secondo tale teoria, la violenza unanime del gruppo si trasfigura in epifania della divinità. Nelle "Baccanti", il linciaggio di Penteo è tutt'uno con l'epifania di un Dioniso vendicatore... Nei Dialoghi il linciaggio di Giobbe, e quello di tutti gli «empi», è tutt'uno con l'intervento della vendetta divina.. .

Perché un gruppo umano percepisca la propria violenza collettiva come sacra, deve esercitarla unanimemente contro una vittima la cui innocenza, proprio in virtù di tale unanimità, non risulti più evidente. E' quanto afferma "La violenza e il sacro", ed è esattamente ciò che abbiamo appena visto .

Dei tre «amici», il più incline alla mitologia è a mio avviso, Bildad il Suchita. Con lui, il tema delle schiere celesti sfocia apertamente in una mitologia analoga a quella delle Erinni greche o delle Valchirie germaniche. Nella citazione che segue, appare evidente che la religione di Bildad e del suo universo non ha molto a che vedere con le manifestazioni di Yahvè nella

Bibbia, neppure con quelle ancor più contaminate da violenza mitologica: "La malattia divorerà [la] pelle [del Malvagio], Il Primogenito della Morte roderà le sue membra .

Sarà strappato dal riparo della sua tenda per essere trascinato davanti al Re dei terrori . Lilit vi prenderà dimora e si spargerà zolfo nel suo ovile". (18, 13-15) Ecco in proposito la nota della "Bible de Jérusalem": «Il 'Re dei terrori', personaggio della mitologia orientale e greca (Nergal, Plutone, eccetera), qui sembra presiedere a degli spiriti infernali, specie di Furie che si accaniscono contro i criminali già durante la loro vita ... Lilit, altro personaggio delle credenze popolari, sarebbe un demonio femmina ... Lo zolfo è un agente o un simbolo di sterilità e qui, forse, un disinfettante» .

Tutti i grandi sistemi mitologici, e non solo quelli indoeuropei, presentano torme consimili di assassini e assassine soprannaturali che agiscono insieme, unanimemente, e che così facendo generano il sacro, talvolta arrivando a divinizzare le loro vittime. E' la versione compiutamente mitologica delle schiere celesti, in altre parole dei persecutori di Giobbe .

Quanto si è visto sin qui e quanto ancora si vedrà corrisponde alle tesi elaborate nei miei tre ultimi libri (3). Se eludessi tali rispondenze al fine di evitare l'accusa di «riduzionismo», non potrei penetrare, come mi accingo a fare, in vaste zone dell'opera - in effetti, i nove decimi dei Dialoghi -, dove di solito osano avventurarsi solo i filologi, mentre gli interpreti le evitano .

Ora, il Libro di Giobbe ci obbliga a scegliere tra l'analisi morale e metafisica del problema del male fondata sulla lettura del prologo, da un lato, e dall'altro il riconoscimento

della temibile equivalenza di violenza e sacro, certo non coscientemente affermata dagli «amici», ma coscientemente ripudiata dal capro espiatorio. L'ipotesi vittimaria fa sì che i testi affiorino dal silenzio che li avvolge, liberandoli dalle panie metafisiche e morali che ne impediscono la lettura. Il «riduzionismo» è, in questo caso, liberatorio, nel senso che combatte esclusivamente le panie di cui sopra: il principio d'ordine cui faccio sottostare questa massa considerevole di dati serve a renderli leggibili indipendentemente dal sistema costrittivo nel quale rimanevano sepolti .

L'analisi dei Dialoghi comporta una certa quota di novità rispetto alle mie analisi precedenti. Questo non significa che essa modifichi le conclusioni già formulate - al contrario; ma mostra in che modo il testo analizzato ci obbliga a trarre da soli le stesse conclusioni .

Una volta alleggeriti del prologo - tutto quello che affermerò d'ora in poi presuppone tale alleggerimento -, i Dialoghi presentano un aspetto particolarmente significativo e ineludibile sotto il profilo dei principi che governano la trasformazione della violenza collettiva in sacro .

La tesi vittimaria, si dice, non è veramente dimostrabile giacché non è mai direttamente leggibile in un testo. Essa descrive un processo di strutturazione, e non può mai essere dedotta in modo diretto da un solo testo. E' per definizione comparativa e ipotetica. Io stesso ho già affermato tutto ciò. Di fatto, dal punto di vista del meccanismo vittimario, sembra che tutti i testi debbano rientrare in una delle due categorie seguenti:

1. I miti per i quali non è possibile dimostrare direttamente che sono strutturati dal meccanismo

vittimario, per il fatto stesso che lo sono e che tale meccanismo non affiora mai. E' proprio quello che constatiamo puntualmente in tutti i discorsi che non sono di Giobbe .

Non ci si può aspettare dagli «amici» che essi riconoscano la propria ingiustizia. Come tutti gli altri creatori di capri espiatori, considerano la loro vittima colpevole. Dal loro punto di vista, di conseguenza, non esiste alcun capro espiatorio .

2. I testi dove questo stesso meccanismo viene chiaramente alla luce.

Si proclama l'innocenza della vittima; il capro espiatorio è manifestamente tale, ma nello stesso tempo i persecutori non sono più lì ad esaltarsi sulla violenza divina e sulle schiere celesti, né ci rivelano l'effetto di strutturazione che il processo opera sul loro linguaggio, sulla loro visione e sul loro comportamento .

Non vi è nulla di più difficile che cogliere all'opera in un testo un meccanismo di strutturazione. E' un po' come cercare la profondità in una superficie a due dimensioni, quella del testo scritto .

Nella misura in cui questa impossibilità è superabile, i Dialoghi la superano. E si tratta di dialoghi, non a caso, nel senso che

presentano le due visioni in contrappunto. Le rivelazioni attendibili del perseguitato si alternano ai discorsi menzogneri e sacralizzati dei persecutori .

A volte non abbiamo neppure bisogno di questa alternanza. In certi passi già citati, per esempio quello di Elifaz sull'«antica via degli empi», oppure quello di Eliu sul dio che abbatte i potenti «senza fare inchieste» e sulla folla che li calpesta, il processo vittimario traspare in modo così

evidente attraverso la sacralizzazione che non abbiamo più bisogno di confrontare i due tipi di discorso .

Ma è sempre meglio abbondare, e nella ricchezza di dati rivelatori che il Libro di Giobbe ci offre il fatto più straordinario è sempre il contrappunto delle due prospettive, reso possibile dalla forma dialogica, vicina a una rappresentazione teatrale che abbia come oggetto non più la catarsi ma la sparizione di qualsiasi catarsi .

Non si possono scambiare le risponderne fra i due tipi di testo per pure e semplici coincidenze. Anche se l'autore non può parlare il nostro stesso linguaggio, anche se talvolta si lascia prendere la mano ed è disorientato dalla sua stessa audacia, egli manipola in modo troppo potente tali risponderne per non esserne affatto cosciente. La differenza di prospettiva su un'unica violenza collettiva, sempre la stessa, è il vero argomento dei Dialoghi. Alla menzogna sacra degli «amici» si oppone il realismo autentico di Giobbe .

6. EDIPO E GIOBBE

Il contrappunto fra discorso sacro e discorso dissacrante fa scaturire una verità che può essere generalizzata, e che è la verità di ogni religione violenta. Ne risulta demistificata la prospettiva tradizionale non solo su Giobbe e sugli altri capri espiatori presenti nella società di Giobbe, ma anche su tutti i capri espiatori che generano il sacro violento .

Dappertutto i persecutori spingono le loro vittime sull'«antica via», e tali viaggi sono tramandati fino a noi soltanto sotto forma di epopee della vendetta divina, nelle rappresentazioni trasfigurate che essi se ne fanno. E' a queste che noi diamo il nome di miti .

Prendiamo ancora una volta l'esempio di Edipo, e applichiamo ad esso la conoscenza di Giobbe. Confrontiamo innanzitutto le due storie .

Persino chi le ha poste a raffronto, come Meyer Fortes nel suo "Oedipe et Job" (4), non ha visto fino a che punto sono simili .

Il favore popolare innalza Edipo quanto e più di Giobbe, gli conferisce persino la corona regale che quest'ultimo non detiene .

All'improvviso, in un'atmosfera fino ad allora serena, dopo un'inchiesta tanto strana da equivalere al «senza fare inchieste» di Eliu, Edipo è riconosciuto colpevole di crimini

abominevoli. La sua carriera sprofonda in quello «spavento» che viene spesso evocato dagli «amici» di Giobbe. Con la stessa sconcertante rapidità, l'idolo diventa il maledetto, la lordura, l'appestato, colui la cui punizione collettiva restituirà la benedizione divina temporaneamente sottratta a una comunità che ha eccessivamente indugiato a mobilitarsi contro il «nemico di Dio» .

La carriera dell'eroe mitico somiglia troppo a quella di Giobbe per non lasciar intravedere dietro i due testi un solo e identico fenomeno, cioè la trasformazione dell'idolo popolare in capro espiatorio .

Certo, si può obiettare, la storia è la stessa, ma con l'eccezione del parricidio e dell'incesto: questa differenza permane incrollabile .

Edipo ha «realmente» commesso tali crimini, quindi non è il capro espiatorio che io credo di scoprire ovunque. Il parricidio e l'incesto occupano il proscenio non solo in Freud ma anche nella maggior parte dei moderni, interessati molto più a crimini del genere che all'innocenza di Giobbe .

Che cosa può suscitare la presenza di tali crimini nel mito? Si è detto che io non formulo la domanda come si dovrebbe. Il mito ha un'origine sconosciuta: la prudenza ci impone di considerarlo integralmente fittizio. Non sapremo mai donde provengano il parricidio e l'incesto, così come non si sa se Tebe abbia mai avuto un re di nome Edipo. Possiamo conoscere queste cose soltanto dal punto di vista psicoanalitico, freudiano o a rigore junghiano, ma niente di più .

Interrogandomi sulla genesi concreta di questi temi, "supponendo" che siano un fenomeno di folla, io do prova

di un realismo ingenuo, e urto l'acuto senso dell'incertezza di ogni cosa che è proprio dei nostri contemporanei .

Ora, è innegabile che lo stesso Giobbe suggerisce la genesi da me proposta. Il rivoltarsi della folla contro di lui suscita accuse di ogni genere ma, nel suo caso, esse non «attecchiscono»: non rimangono invischiate alla sua persona, e vengono dimenticate con la stessa velocità con cui sono state pronunciate .

Perché? Perché Giobbe protesta fino alla fine la propria innocenza. Se gli «amici» riuscissero a ridurlo al silenzio, come si sforzano di fare, la credenza dei persecutori nella colpevolezza del loro capro espiatorio risulterebbe veramente unanime, e prevarrebbe in modo così totale che i resoconti della vicenda verrebbero tutti da coloro che la considerano reale. Non avremmo che una sola prospettiva, quella degli «amici». In altre parole, avremmo un mito. Un mito non è altro che questo: la fede assoluta in un'onnipotenza del male nella vittima, che libera i persecutori dalle reciproche recriminazioni ed è tutt'uno, di conseguenza, con la fede assoluta in un'onnipotenza della salvezza .

Le accuse «attecchirebbero» così bene da essere promosse allo statuto di verità. Non potrebbero più staccarsi da Giobbe; si confonderebbero con lui. Non si potrebbe neppure più riconoscervi delle accuse: ecco il mito. Edipo ha realmente ucciso il padre e sposato la madre. Non è più la comunità a essere responsabile della sua vergogna e della sua messa al bando, ma lui stesso. E' proprio quello che gli «amici» dicono di Giobbe, ma noi non prestiamo loro fede, perché, nonostante tutto, è a Giobbe che crediamo. Nella Bibbia è la vittima ad avere

l'ultima parola, e questo ci influenza, anche se non vogliamo rendere alla Bibbia l'omaggio dovuto .

Nel caso di Giobbe, vediamo con chiarezza che le accuse si moltiplicano "dopo" che la folla si è rivolta contro il suo antico idolo, e quindi "a causa di tale rivolta". Se Giobbe non fosse lì a difendersi, avremmo l'impressione inversa; ci sembrerebbe che la folla si rivolti contro Giobbe dopo la scoperta del suo crimine e quindi a causa di questo. Tale è appunto l'impressione che dà il mito .

Non si tratta delle stesse accuse, certamente: ma se, ancora una volta, Giobbe non fosse lì a difendersi, le accuse prenderebbero facilmente la piega inverosimile e illecita che hanno nel mito. Le folle la cui isteria non trova più alcun freno invocano quasi sempre a giustificazione il parricidio e l'incesto .

Le piaghe di Giobbe hanno una certa affinità con la peste che Edipo avrebbe diffuso a Tebe... Come la maggior parte delle grandi storie bibliche, il Libro di Giobbe deve risalire originariamente a qualche mito, forse non molto lontano da quello di Edipo: mito che però, qualunque esso sia, è più bistrattato da parte ebraica a causa di un'ispirazione più esigente, più radicale .

Il mito è un «caso Giobbe», raccontato dall'inizio alla fine dai suoi persecutori. I Dialoghi di Giobbe sono un Edipo in cui la vittima rifiuta fino in fondo di unire la propria voce a quella dei persecutori .

Edipo è un capro espiatorio "riuscito" perché è sempre misconosciuto in quanto tale. Giobbe è un capro espiatorio mancato. Mantenendo il suo punto di vista di fronte all'unanimità formidabile che converge su di lui, egli sconvolge la mitologia che avrebbe dovuto divorarlo. Nel restare fedele alla sua verità di vittima, Giobbe è veramente

quell'eroe della conoscenza che Edipo non è, anche se passa per tale agli occhi della tradizione filosofica .

Perché l'unanimità sia perfetta, occorre che la vittima vi partecipi; occorre che essa unisca la propria voce alla voce unanime che la condanna. Quel che trasforma la prospettiva dei persecutori in verità indiscutibile è la sottomissione finale di Edipo al verdetto imbecille della folla .

Specialista in confessioni spontanee ancor prima del divano della psicoanalisi, Edipo afferma di essere egli stesso il Maledetto, il Malvagio, il Nemico di Dio, e di meritare tutte le misure vendicatrici che si prenderanno nei suoi confronti. Poco prima il coro si era fatto portavoce della maledizione scagliata contro il futuro capro espiatorio, con un linguaggio che ricorda le accese invettive degli «amici» - il linguaggio della caccia all'uomo sacralizzata, ritualizzata: "Chi è colui di cui la profetica rupe di Delfi disse che perpetrò con le sue mani di assassino la più infame delle infamie? E' tempo che egli fugga, e muova i piedi con più forza di un uragano di giumente .

Perché su di lui il figlio di Zeus si lancia armato di fuochi e fulmini .

E lo seguono, infallibili, le terribili dee della morte .

Egli erra nella foresta selvaggia, per antri e per rupi come un toro .

Solitario e infelice, fugge, con infelice fuga, questi oracoli dell'ombelico della terra che sempre lo avvolgono con il loro volo"

La tesi del capro espiatorio che genera il sacro violento è di una tale evidenza, che si sarebbe imposta già da secoli se la cosiddetta cultura umanistica non si fosse chiusa, come ha fatto sin dal Rinascimento, a qualsiasi influenza biblica .

Nell'ambito della realtà quotidiana, al contrario, tale influenza non ha mancato di esercitarsi, e spesso proprio contro coloro che pretendevano di parlare in nome della Bibbia. Nel "Capro espiatorio" ho messo in rilievo le omologie palesi fra i temi edipici e i temi che circolano, all'approssimarsi del linciaggio, tra le folle in preda al mimetismo, ogni volta che la brama di violenza si associa alla propensione acuta ai contagi mimetici e alle sostituzioni che facilitano l'unanimità del capro espiatorio .

Non ignoriamo più l'origine di questi temi e riconosciamo istantaneamente il riflesso della mentalità persecutoria in ogni resoconto che li consideri veritieri. Gli incesti, per esempio, o gli infanticidi di cui venivano accusati gli Ebrei al tempo della peste nera, per meglio «riconoscerli colpevoli» di essere causa del flagello, non ingannano più nessuno .

E' molto probabile che le violenze collettive siano reali, invece, quando le accuse sfociano nel fantastico stereotipato che si ritrova nel mito di Edipo. Perché le cose dovrebbero andare diversamente nei due casi? Sappiamo perfettamente che i temi in questione non nascono in un contesto di pura fantasia poetica, il loro congiungersi non è mai neutro, ed è tanto più suggestivo in quanto pone fine alla folgorante carriera di un parvenu .

La mia analisi di Edipo alla luce di Giobbe corrisponde perfettamente a quella da me fornita nel quadro delle persecuzioni storiche. In realtà, anzi, è sempre la stessa. Per quanto la Bibbia resti oscura all'intelligenza moderna, è tuttavia compresa abbastanza profondamente da conferirci il potere unico di impedire il reiterarsi delle cristallizzazioni mitiche, individuando in esse le illusioni dei persecutori .

D'accordo che la storia della Rivoluzione francese è mitica, almeno in senso lato; tuttavia, non lo è abbastanza per presentarsi ai nostri occhi sotto forma di un mito di Edipo rimodernato. I possibili germi di quel mito, però, sono evidentissimi nella mentalità persecutoria più grossolana. Se tale mentalità si fosse imposta universalmente, sarebbe facile immaginare la fusione di due personaggi in uno - il piccolo Luigi Diciassettesimo accusato d'incesto con la madre e Filippo Egalité che vota la morte del re alla Convenzione. Non ci sarebbe voluto altro per ricostituire l'Edipo parricida e incestuoso .

Una cristallizzazione mitologica di questo genere non potrebbe mai aver luogo nel nostro universo, perché sarebbe subito identificata come tale. Ma questo potere di cui disponiamo si blocca, letteralmente interdetto, sulla soglia dell'«alta cultura». Non

l'abbiamo trasferito in universi estranei al nostro, e soprattutto nell'universo «classico». Soffochiamo sul nascere qualsiasi cristallizzazione mitologica nuova, ma non abbiamo imparato a dissolvere quelle raccolte dagli etnologi o nobilitate dalla letteratura. Non sappiamo o non vogliamo servirci dello strumento privilegiato di demistificazione che la Bibbia ci ha messo fra le mani. Forse abbiamo paura, nel fondo del cuore, che possa fare troppi danni .

I nostri eruditi pensano di «non credere al mito» perché lo considerano completamente fittizio, ma il fatto di assumere il parricidio e l'incesto come dati imprescrittibili costituisce di per sé una credenza che perpetua l'illusione persecutoria, ovvero l'essenziale dell'illusione mitica .

I classicisti devoti tornano sempre alla famosa fatalità che elude qualsiasi indagine sulle accuse mitologiche e fa

dell'eroe tragico un criminale a sua insaputa, un criminale debitamente riconosciuto, ancorché sprovvisto di qualsiasi consapevolezza del crimine. Come gli «amici» di Giobbe, i critici si chinano eternamente sul caso di Edipo e scuotono sentenziosamente la testa .

L'idea che il mito sia in tutto e per tutto finzione lo rende tanto impenetrabile quanto l'idea inversa, quella religiosa, che ne fa una verità. L'umanesimo scettico passa per critica suprema della religiosità, mentre in realtà ne è l'erede, troppo interessato, come tutti gli eredi, a perpetuare il capitale che gli è stato trasmesso per non essere segretamente rispettoso. In condizioni radicalmente alterate dalla rivelazione biblica, l'umanesimo scettico ostacola la rivelazione del ruolo svolto dal meccanismo vittimario nella genesi e nell'organizzazione dei miti, collocandosi nel diretto prolungamento della religiosità vittimaria di cui custodisce il segreto .

Il parallelo Edipo-Giobbe permette di precisare quale tipo di superiorità debba essere rivendicato per il testo biblico in una demistificazione veramente radicale, coincidente con la risoluzione di quell'enigma che la mitologia resta per noi .

Esiste certamente una demistificazione tragica, e io non rinnego ciò che ho affermato in proposito in "La violenza e il sacro". E' tale demistificazione a sottolineare e a far emergere diverse somiglianze tra Edipo e Giobbe, senza però oltrepassare una certa soglia come fa invece il testo biblico .

L'azione tragica è, per i protagonisti, una gara di influenza sul popolo, è una rivalità mimetica, proprio come in Giobbe. Edipo alla fine perde una partita che avrebbe potuto vincere. Tutto questo è suggerito con forza da un

autore, Sofocle, che minimizza il parricidio e l'incesto finché gli è possibile, ma li recupera alla fine dell'«antica via» per non modificare in alcun modo l'itinerario .

Sofocle non si schiera in tutto e per tutto contro la credenza degli Elifaz greci .

A paragone con quella di Giobbe, la demistificazione tragica è solo un abbozzo, una velleità. Così come Giobbe, Edipo in un primo momento resiste fieramente alle accuse di cui è oggetto. La prima menzione del parricidio gli fa alzare le spalle, ma alla fine dovrà piegarsi, e la sua sottomissione sarà spacciata per un'evidente conferma dei due crimini. E' una verifica apparente degli oracoli, basata su un solo testimone che non smentisce né conferma mai la persistente diceria di un Laio assassinato non da uno, ma da "molti" assassini .

Dopo aver ripetuto per ben cinque o sei volte nel corso dell'inchiesta che occorre far luce su quella diceria, Edipo non pone la domanda che ha premeditato. Rinuncia alla lotta e non pensa più ad altro che ad accusare se stesso di qualsiasi colpa gli si voglia attribuire. Questa storia dei "molteplici assassini" allude sordamente alla violenza collettiva che gli oracoli dissimulano e cui contribuiscono, reclamando sempre nuove vittime. I molteplici assassini di Laio rappresentavano già la violenza collettiva, ed è ancora questa stessa violenza che si appresta a regolare i conti con il troppo curioso Edipo .

Come non vedere un'allusione al processo vittimario in un testo tutto invischiato in una rete di allusioni, questa volta innegabili, al ruolo di capro espiatorio che Edipo finisce per rivestire, conformemente al copione tradizionale? Nella prima scena, il re aveva detto ai Tebani che erano venuti a supplicarlo di guarirli: «Io soffro più di

ciascuno di voi, perché io, vostro re, devo soffrire al posto di tutti» .

Poco prima dell'arrivo del pastore, Edipo e Giocasta rievocano ancora una volta la diceria dei "molteplici" assassini, e Edipo esclama: «Se sono molti, io non sono più colpevole, perché un solo uomo non può sostituirsi alla moltitudine». Questa frase fa eco alla precedente e la contraddice. Accettando la sovranità ogni uomo si espone al rischio di diventare capro espiatorio, ed è proprio questo che Edipo riconosce implicitamente nella prima frase. Venuto il momento di subire, Edipo cerca dapprima di sottrarsi, ma alla fine si deve piegare .

Sofocle dà prova qui di una superiore chiaroveggenza che non gli impedirà tuttavia, nella conclusione dell'"Edipo re", di piegarsi a sua volta, di ridiventare lo zimbello consenziente di un mito del quale non gli sfugge il carattere non solamente fittizio, ma mendacemente persecutorio. Per tutta questa analisi, sono debitore alle ricerche di Sandor Goodhart (5) .

7.

«DAI PIEDI DEI CAVALLI TRAVOLTA SENZA SCAMPO»

Nella sua "Poetica", Aristotele stabilisce chiaramente i limiti della demistificazione tragica, quando formula il divieto per il drammaturgo di apportare modifiche troppo radicali al contenuto delle storie leggendarie che riutilizza. Il popolo conosce quelle storie a memoria e potrebbe infastidirsi se il poeta le sconvolgesse oltre misura, soprattutto forse se tale sconvolgimento dovesse privarlo della spettacolare punizione della vittima .

Sprovvisto di questo surrogato di immolazione sacrificale che si aspetta dal poeta, il pubblico potrebbe rivoltarglisi contro e procurarsi a sue spese una catarsi di ricambio, come per segnalarci, regredendo verso di esse, le origini violente di ogni spettacolo tragico .

Secondo una leggenda non priva di significato, Euripide finì i suoi giorni divorato da cani che somigliano moltissimo agli animali linciatori degli «amici» di Giobbe o a quelli della regina Gezabele nel Libro dei Re. Ovunque gli stessi cani, gli stessi cavalli, le stesse bestie, lo stesso "diasparagmós":

"Dai piedi dei cavalli travolta senza scampo, il suo sangue bevuto dagli assetati cani, il suo orrendo corpo

ridotto in mille brani" . (trad. it. M. L. Spaziani) (6) Il poeta di "Atalia" non si è fatto sfuggire quei cani, così come non si è fatto sfuggire i serpenti di Oreste, né tanto meno, in "Fedra", i cavalli che, ben più del mostro, sono responsabili della morte del loro padrone Ippolito. Mi si consenta qui, a proposito di Racine, una digressione che non è poi del tutto tale .

Racine non tralascia mai di sviluppare sapientemente e a lungo tutto ciò che le fonti mitologiche o storiche gli forniscono in fatto di violenza collettiva e sacrificale, ed è attento a preservarne con ogni cura il significato religioso. E' il caso della morte di Pirro, che avviene in un tempio, ai piedi dell'altare dei sacrifici; è il caso di Ifigenia, o ancora di Erifile, sacrificata dall'intero esercito greco; ed è il caso di Aman, che alla fine di "Ester" viene gettato in balia della folla che lo sbrana. In "Atalia", la sorte della regina è analoga, naturalmente, a quella della madre. Con il sogno di Atalia, Racine ci fa sapere che conosce perfettamente, anche lui, «l'antica via degli empi». Nel suo libro "Sur Racine", Roland Barthes ha colto il ruolo fondamentale dell'assassinio collettivo, o almeno ne ha avuto l'intuizione, dal momento che individua nella famosa scena del padre dell'orda primitiva ("Totem e tabù") il comune denominatore di tutti gli intrecci raciniani. Il passaggio attraverso Freud è frutto di una timidezza che limita in qualche modo la portata delle sue osservazioni. Non vi è tragedia vera e propria in cui l'eroe non percorra la famosa «via» fino allo «spavento» finale. E se le fonti si mostrano avere di elementi in questo senso, Racine è capacissimo di inventare l'assassinio collettivo di cui ha bisogno per le sue conclusioni .

Si potrebbe pensare che non ci sia posto per un simile assassinio in "Britannico": né il racconto di Tacito né la natura dell'ordine

imperiale autorizzano una conclusione nello stile delle "Baccanti", con lo sbranamento di una vittima da parte della folla, il "diasparagmós" di un capro espiatorio. E tuttavia: Giunia fugge dal palazzo imperiale; per strada, trova una statua del divino Augusto, ne bagna i piedi con le sue lacrime, la tiene stretta a sé; il popolo in sommossa prende la vergine sotto la sua protezione; Nerone non osa muoversi, ma il diabolico Narciso si lancia all'inseguimento della preda: "Sollecito e più ardito interviene Narciso .

Va alle spalle di Giunia, e senza batter ciglio cerca di arrestarla col suo profano artiglio .

Mille colpi mortali rintuzzano il suo ardire, su Giunia sprizza un sangue così bravo a tradire .

Da tanti affanni Cesare tutt'insieme colpito, lo lascia tra le mani che lo hanno ghermito" . (trad. it. M. L. Spaziani)
(7) Racine inventa di sana pianta l'assassinio collettivo, cui nulla faceva pensare nelle fonti latine. Solo in apparenza preesistente al sacrificio, la purezza di Giunia è in realtà frutto del sangue vittimario che sprizza su di lei. Così quella purezza assume un significato religioso, diventa quella della vestale .

Questa prima scena è esattamente identica alla seconda, che vedremo, della morte di Ippolito. Il popolo in sommossa, nel caso di Ippolito, è rappresentato dai cavalli che si ribellano al padrone e lo trascinano, prima di finirlo, nei dintorni di un luogo sacro - ancora - dove lo attende Aricia. Quando le carni non vengono dilaniate sull'altare dei sacrifici, infatti, l'evento si consuma comunque poco lontano, e sempre il sangue sprizza su colei che sopravvive

per ravvivare o, meglio, per suscitare la vergine armonia delle aurore post-sacrificali .

"Ho visto, signore, il vostro figlio sventurato dai suoi stessi cavalli a terra trascinato .

Fa per chiamarli, ma il grido li spaventa; lo travolgono e il corpo una piaga diventa .

Dei nostri gridi attoniti la valle è tutta empita .

La loro foga indomita si è infine sopita .

Si ferman non lontani da quel luogo che accoglie dei regali suoi avi le ormai gelide spoglie" (8) .

Racine coglie e riproduce il ruolo dell'animale nell'assassinio mitologico. Nel caso di Gezabele, che profetizza l'assassinio di Atalia, non si accontenta dei cani che divorano, e fa tornare in scena i cavalli di Ippolito. «Dai piedi dei cavalli travolta senza scampo...». Poco importa se le conclusioni di Racine sono interamente o parzialmente riprese dalle fonti o se le fonti mancano del tutto. In un certo senso, non sono mai immaginarie. Vi è sempre lo stesso rigore nel trattamento della violenza e del sacro, e vi è sempre, prima di ogni altra cosa, l'assassinio collettivo .

Proprio in questo consiste la famosa imitazione degli antichi. Nei più grandi, tale imitazione si traduce in una precisa valutazione di quello che il funzionamento sacrificale della tragedia esige, ovvero, si tratti di pura invenzione o del calco più pedissequo, nella rigorosa conformità ai sommi modelli trasmessi dalle tragedie più vicine all'origine sacrificale .

Una conclusione sotto forma di assassinio collettivo potrebbe apparire inverosimile nella tragedia più isolata e appartata di Racine, "Bajazet", quella da cui più è assente, per forza di cose, la folla .

Eppure, un altro sogno, un altro incubo, ha qui lo stesso tema del sogno di Atalia. Più che di un vero e proprio sogno, in verità, si tratta della follia di Oreste che ricomincia a manifestarsi. La sventurata Atalide si sente perseguitata non solo da colui della cui rovina si accusa, ma da tutti coloro, uomini e donne, che hanno amato Bajazet, tutti i suoi amici, tutti i parenti e gli antenati, trasformati in un esercito di Erinni vendicatrici. Come al solito, sembra di vedere le schiere celesti degli «amici» che si scagliano sulla loro vittima. Ecco gli ultimi versi della tragedia: "Non ebbi dunque amore che per assassinarti? E' troppo: e ormai bisogna che un sacrificio avvenga, che questa mano amica ti vendichi e mi spenga .

Voi la cui gloria e quiete ho voluto turbare eroi che questo eroe doveva perpetuare, tu, madre disgraziata che dalla nostra infanzia quel cuore mi affidasti con ben altra speranza, infelice Visir, amici disperati, Rossana, su, venite contro me congiurati a tormentare insieme un cuore derelitto.. .

Eccovi la vendetta che è vostro diritto .

(Si uccide)" . (trad. it. M. L. Spaziani) (9) Atalide trasfigura il proprio suicidio in assassinio collettivo, o piuttosto questi versi fanno scaturire il significato autentico di ogni suicidio, l'assenza totale di una via d'uscita, l'ostilità universale, l'altra faccia dell'unanimità persecutoria. Questo medesimo significato profondo del suicidio ritorna in "Fedra", che si sente espulsa al tempo stesso dal cielo, dalla terra e dagli inferi .

E' una sensazione che può rientrare, certamente, nell'immaginario dell'individuo moderno, e in modo particolare nei suoi aspetti paranoici. Ma si può dire che vi rientri sempre, e sempre in modo necessario e fondante? La

persecuzione collettiva non è altro, allora, che un inganno dei sensi? Esistono o no delle vere vittime? Che differenza c'è tra l'abuso della psichiatria e la negazione degli orrori reali della storia? Cos'è che si proietta effettivamente in tutte le «proiezioni persecutorie» e nelle «visioni del corpo smembrato»? Non pretendo di dire chi primeggi in fatto di perspicacia fra Racine, Sofocle, i vari autori tragici e l'autore dei Dialoghi. Sarebbe perfettamente ridicolo. Sul mito Sofocle non si fa certo quelle illusioni che ci sono tanto care, né tanto meno se le fa Racine, ma la loro conoscenza resta ambigua e in fin dei conti sterile. Essa procede sempre per allusioni e conserva sempre un che di esoterico .

Pur non prendendo sul serio le accuse mitiche Sofocle suggerisce che Edipo, con la sua arroganza e la sua indagine imprudente, abbia fatto di tutto per provocare il disastro che si abbatte su di lui. I critici vedono chiaramente questo atteggiamento di Sofocle, ma non ne traggono le dovute conseguenze. Non capiscono che esso implica uno scetticismo radicale nei confronti dei dati propriamente mitologici: il parricidio e l'incesto realmente commessi che realmente sarebbero la causa della peste a Tebe .

Edipo per primo si è lanciato alla ricerca di un capro espiatorio, e il suo cattivo esempio gli si ritorce contro. Grazie alla sua docilità finale, la tragedia si chiude armoniosamente su se stessa, in modo che nessuno o quasi fino ad oggi ha mai sospettato il sistema di illusione vittimaria che essa rappresenta .

Pur percependo l'ingiustizia del processo vittimario, l'autore tragico non adotta il punto di vista della vittima. Mi sembra che Sofocle dica due cose: «Le storie di

parricidio e incesto sono stupidaggini, è stato Edipo stesso a cacciarsi in un ginepraio. Giocava con il fuoco e si è scottato. Non tocca certo a me tirarlo fuori dai guai». Questa indifferenza per la vittima in quanto tale non ha conseguenze morali .

Essa impedisce la dissoluzione del mito .

Con Giobbe è tutta un'altra storia. Giobbe è impensabile presso i Greci e i loro eredi moderni. Proviamo a immaginare un Edipo irriducibile, che se ne infischi della fatalità e soprattutto del parricidio e dell'incesto: un Edipo che continui a trattare gli oracoli come trappole sinistre per capri espiatori - cosa che, del resto, indubbiamente sono. Ora, egli avrebbe tutti contro: gli ellenisti, Heidegger, Freud, e tutta l'università insieme a loro .

Bisognerebbe ucciderlo sul posto o internarlo in un ospedale psichiatrico per rimozione incurabile .

Tutto questo non converrebbe certo alla civiltà occidentale e alla sua letteratura. La catarsi perderebbe la sua efficacia e automaticamente ogni genere di sublime si dissolverebbe. La bella forma tragica, la forma per eccellenza, non troverebbe più il suo equilibrio, in quanto le verrebbe a mancare una conclusione decente. Basti pensare a quel che succede oggi, nel momento in cui tale forma sta completando il proprio dissolvimento. I sotterfugi sacrificali sono esauriti. Ma per arrivare a questo, quanto tempo ci è voluto! Un'occhiata veloce al Libro di Giobbe spiega il disprezzo comune nei confronti della letteratura biblica. Ci sono moltissime ripetizioni, il testo si sfilaccia da tutte le parti. Soltanto prologo e conclusione, posticci, danno a questo caos una parvenza di unità .

Entrambi sono decisamente indispensabili, tanto all'esteta quanto al moralista e al metafisico. Se non

esistessero, non avremmo di fronte a noi altro che "... un miscuglio orrendo... di carni e ossa infrante, e nel fango trascinato un viluppo di sangue e membra repellenti che dei mastini in lotta strappavano coi denti" . (trad. it. M. L. Spaziani) (10)

Parte terza
IL MIMETISMO

8.
«TUTTA UNA TERRA INVASA
DAL MALE CHE LA INFETTA» (11)

Vi è ancora da riportare alla luce una dimensione essenziale della tesi vittimaria: il mimetismo. Penso che siano riunite qui tutte le condizioni per la sua presenza. L'ormai tramontato prestigio di Giobbe doveva essere frutto di un'acquisizione personale. Giobbe non lo doveva, apparentemente, a una carica da lui ricoperta, né lo aveva ereditato. A giudicare dal compiacimento che ne traeva, si intuisce che non ne aveva sempre goduto. E' un uomo che si è innalzato al di sopra del suo ceto .

Ma di quale ceto si trattava? Il più elevato, probabilmente, anche se Giobbe non era il solo a farne parte. Egli evidentemente appartiene a quella classe di possidenti che comprende anche i tre «amici», Elifaz il Temanita, Bildad il Suchita e Zofar il Naamatita, e probabilmente altri ancora. Abbiamo a che fare con i membri di un'élite che domina la vita politica locale. I più intraprendenti cercano di accrescere il loro potere conciliandosi il favore popolare. In questo gioco Giobbe deve aver trionfato, ma poi, all'improvviso, ha perso tutto. Come mai? Per essere così follemente incensato e venerato prima di diventare capro espiatorio, a Giobbe è senz'altro stato sufficiente, in una società così instabile, un successo

iniziale che ha fatto di lui il "primus inter pares". I desideri dei membri della sua classe si sono polarizzati su questa differenziazione primaria, e l'hanno esaltata smoderatamente. E' l'élite, in un primo momento, ad assumere Giobbe come modello, adulandolo, venerandolo e imitandolo servilmente. E' poi la volta del resto del popolo, che imita i primi imitatori .

La prova di tale adulazione da parte degli «amici» è proprio in questo loro appellativo, che nessuno contesta, sebbene si comportino da nemici di Giobbe. Dobbiamo forse credere che esistesse fra costoro e Giobbe un'autentica amicizia, una reale intimità? Niente ce lo lascia supporre. I tre sono «amici» nel senso in cui tutti, fino a una data recente in quella società, volevano e potevano definirsi amici dell'illustre personaggio. «Amicizia» è soltanto un altro nome dato all'adulazione servile del capitolo 29 .

L'assenza di distanza sociale favorisce l'imitazione reciproca tra uguali. Giobbe si confonde con il suo successo e desiderare il suo successo equivale a desiderare Giobbe stesso, la sua incomparabile persona. Si tratta di un'identificazione prettamente concorrenziale, e quindi ambivalente sin dall'inizio. Nella sua classe Giobbe ha soltanto dei rivali che tentano di raggiungerlo. Vogliono diventare tutti quella specie di re senza corona che egli stesso era .

Ma la regalità, per definizione, non si divide. Giobbe non può avere il successo che ha senza suscitare nel suo ambiente una straordinaria gelosia. Egli è il "modello-ostacolo" della teoria mimetica. Prova il risentimento nietzscheano; la risacca dell'ammirazione si infrangerà sempre - che scandalo! - sulla barriera che il modello

rappresenta per lei. Proprio perché poggia sul desiderio mimetico, il fascino esercitato dal rivale troppo fortunato tende a tramutarsi in odio implacabile, anzi è sempre impastato sin dall'inizio di questo odio .

E' tra persone socialmente affini che prospera quel fascino astioso che traspare in quasi tutte le parole degli «amici» .

Se gli «amici», così come Giobbe stesso, rievocano la sua gloria d'un tempo, non lo fanno certo per le sue medesime ragioni, ma per fargli la predica con cattiveria, con ironia, deliziandosi del contrasto fra presente e passato. La loro invidia doveva essere sicuramente forte per sopravvivere alla caduta dell'idolo. Con un'allegria un po' oscena, essi ricordano a Giobbe il mutamento della sua sorte, in qualche modo verificando così la loro stessa fortuna: "Se ti si rivolge la parola, potrai sopportarlo? Ma come si può tacere! Vedi, tu hai dato lezioni a molti, e a mani fiacche hai ridato vigore; le tue parole hanno sorretto chi vacillava, e hai rafforzato le ginocchia che si piegavano .

E ora che è arrivato il tuo turno, perdi la pazienza; ora che tu sei colpito, ecco che ti mostri sconvolto!" (4, 2-5) L'invidia non avrebbe quella potenza veramente inaudita che le è propria, nelle società umane, se gli uomini non avessero la tendenza a imitarsi i desideri a vicenda. L'invidia non è altro che questo reciproco prendere a prestito gli uni i desideri degli altri, in condizioni di uguaglianza sufficienti ad assicurare lo sviluppo delle rivalità mimetiche .

L'invidia degli «amici» e degli altri dello stesso ambiente è essenziale nel passaggio dalla prima alla seconda unanimità mimetica .

L'uguaglianza delle condizioni acuisce la duplicità fondamentale delle reazioni mimetiche ispirate dal «grande uomo». Ma se l'imitazione e il desiderio si dispiegano in modo diverso nei vari strati sociali, in definitiva ritroviamo l'una e l'altro a tutti i livelli, e la frustrazione del modello-ostacolo è universale. Tra gli «amici» e il resto del popolo non vi è mai una differenza sostanziale .

Il feed-back della rivalità, la retroazione reciproca del modello e dell'ostacolo, intensifica la frustrazione, che finisce sempre per accettare vittime alternative, mimeticamente designate, se non può realizzare il suo scopo più diretto. Ma il mimetismo della sostituzione sacrificale non è fundamentalmente diverso dal mimetismo degli «amici», dettato dall'invidia. La folla è un amplificatore a scoppio ritardato delle reazioni successive dell'élite e, fino a un certo punto, è vero anche il contrario .

L'invidia può nascere soltanto tra Giobbe e i suoi pari, ma qui la sua nascita è più che probabile. Dopo una fase di imitazione positiva, dev'essere cresciuta in modo sotterraneo fra i rivali «naturali» di Giobbe, ma per potersi esprimere in modo diretto le è stato necessario attendere un primo errore, un qualche incidente che, sapientemente sfruttato, potesse distruggere la popolarità di Giobbe fra il popolo .

Al minimo passo falso, l'idolo, spiato da ogni parte, rischia di trasformarsi in capro espiatorio. Il mimetismo dell'invidia e dell'odio si propaga tanto rapidamente quanto il mimetismo dell'ammirazione. E' lo stesso mimetismo mutato di segno dal trasformarsi in ostacolo del modello, e scandalizzato da tale metamorfosi .

Scendendo nella scala sociale, troviamo quelli che non possono rivaleggiare personalmente con Giobbe, ma sono

abbastanza oppressi da adottare ciecamente, mimeticamente, i capri espiatori messi a loro disposizione, i nemici di coloro che li opprimono. Essi possono allora appagare il loro rancore permanente sulle vittime più desiderabili, più prestigiose, quelle che fino a ieri esercitavano la loro onnipotenza .

La caduta di Giobbe nell'opinione pubblica deve essersi innescata nella sua sfera sociale per poi propagarsi verso il basso. Gli intoccabili del capitolo 30 non oserebbero mai accanirsi contro di lui, come invece fanno, senza l'incoraggiamento della classe superiore. Si tratta solo di una congettura: i discorsi degli «amici» sono un'istigazione alla violenza popolare .

Deve dunque esistere un certo intervallo di tempo fra le reazioni dell'élite e quelle della folla. Tale intervallo consente di interpretare un tema importante che io non ho ancora evidenziato, benché sia presente nel discorso di Elifaz sull'«antica via degli empi». E' il tema della vendetta divina "ritardata" .

Dio continua a colmare di benefici gli empi anche quando sono già suoi nemici dichiarati. Perché tanta indulgenza da parte della divinità? E' troppo facile, ancora una volta, considerare questo tema come «puramente» immaginario, con il pretesto che è religioso. In base alle precedenti osservazioni, si può dedurre quanto vi sia di vero nel motivo del favore divino che indugia troppo sul malvagio .

Il periodo durante il quale i Malvagi, i Maledetti, godono del favore divino dura abbastanza a lungo da portare i «Giusti» sull'orlo della disperazione. Che cosa vuol dire questo? Come mai il dio tarda a distruggere i suoi nemici? Che si lasci imbrogliare? Impossibile. La risposta classica in

seno alla religiosità vittimaria sostiene che il dio, lungi dal cadere in errore, ricorre a una strategia. Egli tende una trappola diabolica a coloro che si ribellano contro di lui. Ne incoraggia l'arroganza che finirà, prima o poi, per rivelarsi fatale .

Di per sé, questa risposta fa pensare a una partecipazione popolare alla vendetta divina. Quanto più il favore divino indugia sui malvagi, tanto più cresce la loro arroganza. Se il dio coltiva tale arroganza, non è certo perché ne abbia bisogno per convincersi della malvagità dei malvagi. La trappola che egli tende a costoro prova che li ha già condannati .

Non è sul dio che fa luce l'arroganza del Malvagio bensì sul popolo, ancora sotto l'effetto della fascinazione. Essa suscita in molti un'invidia legittima, un giusto risentimento, facilitando la mobilitazione generale delle schiere celesti. Se il dio si assumesse da solo l'onere di liquidare la questione, tutta questa manovra sarebbe inutile. Ancora una volta, invece, egli fa manifestamente ricorso alla mediazione di una folla che dà prova di grande pazienza, ma finisce ugualmente per scuotersi dall'ebetudine dinanzi agli eccessi di coloro che avevano prima saputo guadagnarsene il favore .

Il dio ritarda il suo intervento allo scopo di rendere il più possibile spettacolare e crudele la caduta dei malvagi. Se non si accetta la concezione sadica del divino che è sottesa a tutto questo, occorrerà allora interpretare l'idea della vendetta divina "ritardata" in funzione dei sentimenti d'invidia che intuiamo negli «amici» di Giobbe .

Gli sventurati rivali dei potenti si spazientiscono di fronte alla relativa stabilità di un potere che giudicano necessariamente contrario alla volontà divina, dal

momento che fa loro ombra. Essi vorrebbero affrettare il corso probabile delle cose, ma non osano opporsi apertamente a coloro che la plebaglia continua a venerare .

Se Giobbe ha ragione di pensare che gli Elifaz, i Bildad e gli Zofar potrebbero svolgere in sua vece il ruolo di capri espiatori, ciò significa che avrebbero potuto anche rivestire quello di idoli popolari, e che forse, dopo la caduta di Giobbe, avranno una seconda possibilità. Era proprio questa possibilità, ostacolata fin qui da Giobbe, a farne degli oppositori irriducibili. Si sentivano oppressi, e forse lo erano realmente: ma, soprattutto, erano umiliati .

L'emozione fondamentale è la rivalità mimetica, l'invidia suscitata da concorrenti troppo fortunati. Il dio feroce della tradizione immemorabile fa qui da maschera a tale invidia .

Giobbe sa benissimo che il capro espiatorio è intercambiabile con quelli che più ferocemente lo perseguitano, con i pretesi «amici» .

Immagina il capovolgimento della situazione per mostrare come l'unica vera distinzione sia data dalla sofferenza: "Anch'io sarei capace di parlare come voi, se la vostra anima fosse là dove è la mia; saprei benissimo subissarvi di discorsi, scuotendo la testa su di voi, consolarvi con la bocca, poi smettere di agitare le labbra .

Ma se io parlo, la mia sofferenza resta" .

(16, 4-6) I grandi uomini sono troppo popolari per soccombere subito agli intrighi che proliferano loro intorno. La gelosia mimetica cova a lungo nell'ombra. Ecco il significato che ha per me il «ritardo» della vendetta divina. Ma l'opinione pubblica si stanca dei suoi idoli, e finisce sempre per bruciare, dimentica della propria venerazione, quel che poco prima adorava. E' il trionfo degli «amici», ed è il momento in cui si situano i Dialoghi .

9. IL SALMO 73

Il mio ragionamento conserva carattere di congettura, in quanto l'invidia di cui Giobbe è oggetto non è esplicita. Gli stessi «amici», naturalmente, si guardano bene dal parlarne, e Giobbe si limita a farvi allusione. Il testo che collegherebbe direttamente l'invidia mimetica al fenomeno del capro espiatorio sacralizzato non si trova in Giobbe. Lo si trova, invece, altrove nella Bibbia, nel Salmo 73, che è al tempo stesso molto simile e molto diverso dai salmi di cui ho già citato un esempio: molto simile per l'argomento e molto diverso per la prospettiva .

Il narratore si presenta come un Giusto, un seguace del vero dio, da tempo scoraggiato dall'apparente inerzia della Giustizia divina. Egli dichiara esplicitamente l'invidia suscitata in lui dalla carriera troppo brillante di coloro che presenta, ovviamente, come bestemmiatori. Per fortuna, il dio si è finalmente deciso a intervenire .

Contrariamente agli altri salmi tragici, scritti sempre dal punto di vista della vittima, questo è uno di quei salmi rarissimi che riflettono l'altra prospettiva, quella degli «amici». In realtà, è l'unico di cui credo si possa dire senza riserve che rispecchia il punto di vista dei persecutori:

"Per poco non inciampava il mio piede, un nulla e i miei passi avrebbero sbandato, invidioso com'ero degli insensati, alla vista della prosperità dei malvagi .

Per loro non c'è nessun tormento, nulla intacca la loro imponenza; dall'affanno dei mortali sono immuni, non sono colpiti come Adamo

Per questo dell'orgoglio si fanno una collana, la violenza è la veste che li copre; la malizia esce dal loro grasso, dal loro cuore trabocca l'inganno .

Essi sogghignano, esaltano il male, alteri esaltano la forza; la loro bocca si impadronisce del cielo e la loro lingua percorre la terra .

Per questo il mio popolo li segue: acque di abbondanza affluiscono a loro .

Fino al giorno in cui entrai nel mistero, finché compresi il loro destino: perché, ecco, tu li metti su una china, li fai precipitare verso la catastrofe .

Ah! d'improvviso fanno orrore, annientati, sfiniti dallo spavento" .

L'individuo che si rivolge a noi ha morso a lungo il freno davanti a un uomo, o un gruppo di uomini, che è stato popolare per molto tempo, ma il cui travolgente successo si è repentinamente concluso nell'«orrore» e nello «spavento». E', ancora una volta, l'«antica via». I personaggi di cui si parla l'hanno percorsa fino al precipizio estremo, e se esistesse un elenco degli «empi», i loro nomi potrebbero figurarvi accanto a quello di Giobbe .

In definitiva, il narratore si rallegra di un disastro analogo a quello che colpisce Giobbe. Egli si fa consenziente e complice di una violenza collettiva che considera divina permettendoci così di indovinare i

pensieri più intimi dei nemici di Giobbe - quei pensieri che i tre «amici» tengono per sé .

La prova che in questo caso l'essenziale è l'infatuazione popolare si trova nella frase «il popolo li segue [i malvagi]». Nell'ottica del narratore, il popolo assicura la riuscita di persone che non dovrebbero avere successo, ma che ne hanno comunque, e i cui abusi di potere durano tanto quanto il favore popolare di cui godono .

La lunga carriera dei «Malvagi» esasperava il Giusto, suscitando in lui un'invidia che, stavolta, appare a chiare lettere: un'invidia così forte da persuaderlo a rinunciare a ogni opposizione, a seguire l'esempio dei Malvagi, e forse a diventare loro cortigiano .

Per fortuna il narratore ha resistito. La caduta dei Malvagi si è verificata giusto in tempo per ristabilire la credibilità della Giustizia eterna e liberare l'invidioso della sua invidia. Quella che gli era parsa inerzia da parte del dio era un sapiente calcolo dei tempi. Il Giusto non aveva capito che si trattava di una vera e propria strategia divina .

"Fino al giorno in cui entrai nel mistero, finché compresi il loro destino: perché, ecco, tu li metti su una china, li fai precipitare verso la catastrofe" .

La caduta finale dei Malvagi è sentita come una doppia vittoria, per il dio e per il Giusto tanto a lungo umiliato. Certo, il capovolgimento della situazione si è fatto attendere un po' troppo, ma non bisogna mai disperare. L'opinione pubblica, a lungo fedele al suo favorito - più a lungo di quanto l'élite gelosa non vorrebbe - , finisce sempre per scuotersi dal torpore e saldare i conti con quei miserabili .

Quando un uomo si innalza al di sopra di noi e ci rende la vita impossibile, la rende certo tale anche a molte altre

persone. Ci si può dunque aspettare che, prima o poi, si scateni il meccanismo del sovvertimento popolare. Più tardi si scatenerà, più lenta, e persino più dubbia, apparirà la giustizia divina, che però, alla fine, recupererà la sua fama di infallibilità .

Il Giusto riconosce benissimo l'invidia ancora moderata della sua imitazione positiva, ma basta che essa diventi più intensa, per effetto dell'ostacolo, dello scandalo, del trionfo dei «Malvagi», basta che cominci a tendere all'odio, ed ecco che il Giusto non la riconosce più .

E tuttavia, se c'è un'invidia degna di tale nome è proprio questa. Il Giusto interpreta la propria contro-imitazione, il proprio risentimento più intenso, come elementi estranei all'invidia, mentre in realtà ne rappresentano il parossismo. Egli vi ravvisa il sentimento buono per eccellenza, il fervore religioso allo stato puro .

Lascia sussistere un solo elemento di mistificazione, ma il più importante. Somiglia quindi agli «amici», la cui invidia, troppo intensa, si trasforma in isteria religiosa .

Il Salmo 73 non riflette l'ispirazione biblica più alta, quella che ci fa udire la voce della vittima. E' più simile a quella degli «amici» nel Libro di Giobbe. L'ispirazione più alta, la sola prettamente biblica, è quella di Giobbe, che è anche l'unica a non trovare veri e propri equivalenti nell'universo greco e in tutti gli altri .

Pure, il testo in questione è parte dell'insieme costituito dai salmi della vittima collettiva. Lo si vede bene se si paragona la sua funzione a quella degli interlocutori di Giobbe. Se la Bibbia trasferisse semplicemente il monopolio della parola dai persecutori alle vittime, se sostituisse una «morale degli schiavi» alla «morale dei padroni», come sostiene Nietzsche, la rivelazione non

sarebbe potente come è, né sul piano morale né sul piano intellettuale, che in realtà coincidono. Noi non saremmo spinti a confrontare di continuo le due prospettive. L'intero svolgimento della Bibbia non rappresenterebbe altro, per Nietzsche, che una rivincita simbolica o reale. Essa si ridurrebbe a un alternarsi di doppi mimetici, a un'inversione dei segni priva di significato essenziale. Ma è ben altro .

Nella tragedia greca troviamo ragionamenti del tutto analoghi a quelli del Salmo 73. Il coro si indigna per il successo degli arroganti e l'azione divina ne risveglia la tentazione allo scetticismo e all'empietà. Perché mai servire gli dèi se l'"hybris" resta impunita? Alla fine, fortunatamente, l'"hybris" non sfugge mai al castigo. Il prezzo di un'ascesa troppo rapida è sempre una brusca caduta. Eschilo, Sofocle, Euripide commentano tutti la reciproca affinità fra innalzamento estremo ed estremo abbassamento. Il coro celebra la propria mediocrità, che ritiene rassicurante. Fortune troppo clamorose attirano la folgore divina .

La violenta successione dei "tiranni" corrisponde all'«antica via degli empi». Si intuisce un'instabilità la cui dimensione politica è evidente, essenziale, ma le interpretazioni che si limitano agli aspetti politici sono falsate dalla tendenza degli interpreti a favorire o il tiranno o, più spesso, la folla. Inserendo in quelle vicende significati anacronistici, vale a dire prendendo posizione, si misconosce sempre, inevitabilmente, l'autentico centro di gravità del processo, ovvero il meccanismo del capro espiatorio, ancora in parte sacralizzato. E' la dimensione religiosa di questi eventi a restare interamente dissimulata dietro la dimensione politica .

La religiosità primitiva non è mai oziosa. La nostra ignoranza ce la fa considerare superstizione «pura e semplice», mentre per cogliere la sua parte di verità occorre ogni volta riportare alla luce i «paradossi» del desiderio mimetico che vi si celano, trasfigurati dalla sacralizzazione che li corona .

Una volta capita la funzione della folla isterica nella religione violenta, si può separare il grano dal loglio e trarre vantaggio da quanto di reale è racchiuso nel linguaggio del sacro, senza temere di esserne tratti in inganno .

Come la tragedia greca, i Profeti, i Dialoghi di Giobbe, i Salmi riflettono grandi crisi, politiche e sociali, certo, ma anche religiose, e che sono tutt'uno con la decadenza dei sistemi sacrificali ancora in uso nelle due società. Ci troviamo al punto di congiunzione tra una religiosità ancora sacrificale in senso stretto e una politica "sacrificale" in senso ampio. Per alcuni aspetti è già possibile tradurre il discorso religioso in discorso politico e viceversa .

Grazie ai lavori del CREA (12) e ad altri, queste possibilità aumentano velocemente, ma il loro sviluppo sconvolgerà tali e tante cose nell'universo delle scienze sociali che bisognerà aspettarsi forti resistenze .

IL TORRENTE MONTANO

Nei Dialoghi sono chiaramente riunite le condizioni favorevoli a tutti i fenomeni mimetici. La combinazione dell'imitazione, positiva prima, «negativa» poi, con il risentimento imitativo diffuso dagli «amici» e da quelli della loro specie, spiega perfettamente sia il susseguirsi delle due unanimità sia l'ordine della loro successione .

Si possono trovare nei Dialoghi riferimenti espliciti a tale doppio mimetismo? Sarebbe chiedere troppo a un autore che non è né filosofo né teorico e che non dispone di un linguaggio adeguato per parlare di queste cose... Può darsi: però va detto che il desiderio mimetico sfugge sempre proprio ai filosofi e ai teorici, mentre sono i «poeti» a coglierlo .

I Dialoghi non fanno eccezione. Il desiderio mimetico si palesa in una grande metafora che traduce tanto la complessità dei rapporti che esso suscita, quanto la loro estrema miseria, la loro essenziale povertà .

Non si può concepire un equivalente più semplice e più illuminante di quello che Eric Gans chiamerebbe il «paradosso» di tali rapporti (13): "I miei fratelli mi deludono al pari di un torrente, al pari del letto dei ruscelli passeggeri .

La rottura dei ghiacciai li aveva gonfiati quando sopra di essi si erano sciolte le nevi .

Ora evaporano sotto il sole ardente .

Per loro, le carovane abbandonano le piste, s'inoltrano nel deserto e vi si perdono .

Le carovane di Tema guardano nella loro direzione, in essi sperano i convogli di Saba .

La loro fiducia viene delusa; giunti nelle loro vicinanze, restano confusi" . (6, 15-20) In un clima semidesertico, i corsi d'acqua non forniscono mai agli uomini ciò che essi desiderano. Al momento del disgelo, quando l'acqua sovrabbonda, ne traboccano, ma negli altri mesi dell'anno, quando regna la sete, non resta che la sabbia .

Quando tutti si accalcavano zelanti attorno a Giobbe, i falsi «amici» rinnovavano continuamente l'offerta dei loro servizi. Adesso che Giobbe ha bisogno di sostegno, tutti si sottraggono. Le buone intenzioni si sono dissolte come acqua al calore del sole .

Dai veri amici ci aspettiamo che ci sostengano nelle avversità, quando il mondo ci è ostile. E ci aspettiamo che ci mettano in guardia con decisione, se siamo circondati da vili adulatori. Non esiste vera amicizia senza indipendenza e coraggio .

Solo una forte capacità di resistenza agli impulsi mimetici può assicurare tale indipendenza. Tutti i sentimenti mimetici vanno perfettamente d'accordo. Le stupide infatuazioni della moda sfociano nelle feroci esclusioni dei capri espiatori. Virtù rara e preziosa fra tutte è l'immunità al mimetismo .

Lungi dal possedere questa virtù, gli «amici» assecondano sempre l'attrattiva mimetica più forte, come

fanno tutti... si accodano alla maggioranza, come fanno tutti... In ogni circostanza, danneggiano gli interessi di Giobbe. Non si può mai contare su di loro; se si desidera che abbiano domani lo stesso comportamento di oggi, bisogna innanzitutto assicurarsi un atteggiamento costante da parte della folla .

Giobbe vede lucidamente come stanno le cose. «Non troverò un solo uomo fra voi» (17, 10) grida nella sua disperazione. Quelli che fomentano l'odio popolare contro Giobbe ancora ieri sgomitavano per essere in prima fila tra gli adulatori. Sembrerebbero cambiati, ma il cambiamento fa parte della loro natura mimetica. E' il contrario della libertà. Non sono altro che granelli di folla .

Giobbe dice: «I miei fratelli mi deludono al pari di un torrente». A chi si riferisce esattamente la metafora? Se la parola «fratelli» designasse soltanto i tre «amici», diretti interlocutori di Giobbe, non sarebbe pertinente. Deve quindi applicarsi all'intera comunità, che non si distingue in alcun modo dagli «amici». Oggi piove e gli «amici» sono gocce d'acqua fra le altre gocce d'acqua. Se domani farà bel tempo, li ritroveremo granelli di sabbia nel deserto ardente.. .

Le due unanimità che fanno di Giobbe prima un idolo e poi un capro espiatorio corrispondono rispettivamente alla piena primaverile e alla totale siccità. Se i tre «amici» non fossero sempre succubi della moda del momento, come tutti, non ci sarebbe nessuna unanimtà .

Il loro mimetismo rende i tre perfettamente rappresentativi di una comunità a sua volta mimetica. Se anche tutti i cittadini fossero presenti di persona attorno a Giobbe, non apprenderemmo niente che già non sappiamo.

Bastano i tre compagni, come nella tragedia greca basta il coro .

La metafora del torrente non sta a indicare soltanto l'assenza della cosa più desiderabile, qualunque essa sia, ma anche la presenza sovrabbondante, soffocante, di quella non desiderabile, ancora una volta qualunque essa sia. Quel maledetto ruscello finisce sempre per trasportare la cosa di cui ci priva e che ci fa desiderare, ma, nell'istante preciso in cui la porta, non la desideriamo più, la fuggiamo come la peste, perché ormai per noi è diventata peste davvero .

Ciò che ieri era introvabile non dovrebbe cessare di essere tale se non per offrirsi in quantità ragionevoli, ma eccolo invece venir fuori dappertutto, invadere tutto, sommergere tutto, sostituirsi a tutto. Ci dà la nausea, ne siamo esasperati. Ci crediamo votati ad esso per l'eternità, e lo siamo in effetti per un'intera stagione. Lo manderemmo volentieri al diavolo .

Questa assenza di moderazione, questa continua associazione di mancanza ed eccesso caratterizzano l'universo in balia del mimetismo .

La rivalità è un risultato così naturale dell'imitazione dei desideri che il mimetismo arriva al punto di considerare indispensabile il rivale che trionfa. Esso mette l'ostacolo davanti al modello. Sceglie il modello in funzione dell'ostacolo. Se niente lo ostacola, il mimeto-masochismo cessa di desiderare, non vede più modelli degni di essere imitati .

Il desiderio va in cerca di un ostacolo «migliore», più resistente, insuperabile. E ciò che non lo attrae più comincia subito a essere attratto da lui. Anche gli altri mimetismi sono alla ricerca di ostacoli. Solo l'indifferenza li

attira e li blocca in modo duraturo, perché costituisce l'ostacolo irriducibile. Sul mercato del desiderio, l'offerta esaurisce istantaneamente tutto ciò che è oggetto di domanda, e quando è la domanda a esaurirsi, l'offerta prolifera in maniera mostruosa .

Il desiderio diffida di tutto quanto si mostra accogliente, compiacente. Quel che gli si sottrae lo attira, quel che lo respinge lo seduce. Si scava da solo, senza accorgersene, il letto del famoso torrente che lo tradisce sempre. Immagina che il mondo sia quale lo proietta la separazione assurda, da lui operata, tra desiderabile e non desiderabile .

A rendere il torrente diabolico è la sua natura ciclica, la promessa che finisce sempre per mantenere, ma sempre troppo tardi - di procurare agli uomini ciò di cui li priva per intere stagioni. E siccome inverte periodicamente i suoi doni e i suoi rifiuti, riaccende sempre i desideri che non appaga mai. L'acqua di cui le carovane hanno un bisogno impellente era troppo abbondante fino a ieri per non rendere inconcepibile la sua completa scomparsa nel momento preciso in cui se ne presenta il bisogno .

Senza soluzione di continuità, la metafora fa scaturire dal medesimo torrente i comportamenti del desiderio normale e quelli del desiderio volto alla morte. Essa respinge con eleganza e semplicità il falso buon senso che esige almeno due cause per spiegare effetti apparentemente troppo contrastanti, come ad esempio la dualità di un «principio del piacere» e di un «istinto di morte». Un solo principio è sufficiente .

E' impossibile concepire un meccanismo composto da un numero così ridotto di elementi ma in grado di provocare tanti contrattempi, un meccanismo che sia più

sistematicamente contrariante e deludente, perché sempre, nello stesso tempo, attraente .

Tale è il desiderio mimetico. E' una trappola così banalmente ingegnosa, così abile nel provocare la sventura degli uomini nelle circostanze più diverse che sembra superare la loro capacità inventiva. Ritenendosi disonorate da una semplicità così grande che pure è al servizio di una certa complessità (Jean-Pierre Dupuy) (14), le menti acute a metà non vogliono saperne niente, e la definiscono contemporaneamente inesistente, illusoria e arcinota, sin dalla fondazione del mondo .

Quelli che colgono meglio questo desiderio sono talmente sbigottiti da attribuirlo alle macchinazioni ostili di uno spirito maligno. Il demonio ha, evidentemente, un solo scopo: nuocere all'umanità. Il

Satana del prologo riveste lo stesso ruolo che i tre «amici» assegnano a Dio, ed è proprio il ruolo assunto dal torrente nella metafora di Giobbe, è sempre la comunità in preda al mimetismo .

Il desiderio scambia le sue proiezioni per realtà. L'immagine del torrente descrive il mondo non anzitutto quale esso è, ma quale appare agli uomini quando il desiderio si esaspera, quando crollano i divieti che ancora li proteggevano da implacabili rivalità .

Ma l'immagine del torrente descrive anche una metamorfosi oggettiva del mondo. Quel che all'inizio è soltanto apparenza soggettiva viene presto mutato in realtà dal desiderio, giacché esso non nasce mai senza allargarsi a macchia d'olio. Mimetico, diffonde il mimetismo dappertutto e, senza far niente, lavora efficacemente alla propria diffusione. I suoi effetti, costantemente moltiplicati, ci vengono sempre più rinviiati, con nostro

grave danno, dallo specchio mimetico del desiderio dell'altro, e il mondo diventa realmente quale il nostro desiderio ce lo fa vedere .

Quanto più il desiderio diventa mimetico, tanto più il mondo inganna e delude, nel senso del torrente di Giobbe. E' la profezia autorealizzatrice di Jean-Pierre Dupuy (15). Se io credo di vivere in un mondo dove solo ciò che si nega, e non ciò che si offre, merita di essere ricercato, collaboro attivamente alla costruzione di un mondo siffatto. La mia visione soggettiva e il reale si accordano in fretta per far sparire tutto quello che merita di essere desiderato e per produrre in quantità sempre più mostruose l'indesiderabile e l'insignificante .

In una società in cui questo desiderio trionfa, ciascuno contribuisce a rendere desertica l'esistenza, ma nessuno se ne rende conto. Come in ogni società ben ordinata, ciascuno fa sempre e soltanto quel che vede fare intorno a sé. Il che è stato dimostrato da Paul Dumouchel, da Georges-Hubert de Radkowski e dagli economisti del desiderio (16) .

Regioni sterminate del pianeta si sono trasformate in deserti, pare, a causa dell'uso che ne hanno fatto gli uomini, a causa del loro desiderio. Quanto più il deserto avanza, in noi e fuori di noi, tanto più forte diventa la tentazione di incriminare il reale, o Dio stesso, o, peggio ancora, il vicino, il primo Giobbe che capita.. .

In un universo di desiderio mimetico, tutti gli individui tendono a espellersi l'un l'altro, quindi a espellere se stessi, in luoghi simili a deserti. Se si osserva l'intima affinità delle situazioni individuali, questa alienazione identica in tutti che isola ognuno da tutti si comprende facilmente come la brama di violenza

possa aumentare ed essere alla fine appagata, nel momento in cui la tendenza globale all'uniformità favorisce le sostituzioni e le polarizzazioni mimetiche su una vittima qualsiasi, o forse su una vittima non del tutto «qualsiasi», una vittima più esposta perché più in vista, una vittima predestinata, in qualche modo, per la posizione eccezionale che occupa nella comunità... Giobbe .

Parte quarta
DAL MECCANISMO AL RITUALE

IL TOFET PUBBLICO

Comprendere la funzione del doppio mimetismo nella storia di Giobbe equivale a comprendere quel che spinge le comunità umane a seguire ciecamente certi individui, per poi rivoltarsi non meno ciecamente contro di loro .

Le scienze umane cercano di tracciare il ritratto del capo tipico, escogitando nozioni come quella di "carisma". Si pensi al linguaggio del sacro. Carisma viene da "Charis", la Grazia, che è una dea. Ora, si tenta di definire il carisma come se costituisse un tratto della personalità individuale, come se appartenesse al capo alla stessa stregua del colore dei capelli o della forma del mento. Se ciò fosse vero, il carisma del capo non si trasformerebbe tanto facilmente nell'anti-carisma, o nel contro-carisma del capro espiatorio.

La teoria mimetica permette di capire in che modo il mimetismo del modello-ostacolo, fonte segreta di omogeneità conflittuale, possa sfociare nell'adozione mimetica di un solo e identico modello ostacolo, il capro espiatorio di tutti senza eccezione .

Polarizzando d'un colpo tutti gli antagonismi su un solo e identico avversario, il processo vittimario li elimina, almeno temporaneamente, eliminando la vittima. La pace viene ristabilita in un modo che appare veramente miracoloso, e l'unità così subitamente ricreata amplifica i

suoi effetti offrendosi come intervento di una potenza soprannaturale .

Quest'ultima altri non è che il capro espiatorio stesso, già designato per tale ruolo dalla potenza malefica che gli viene attribuita .

E' proprio in questo che va situata l'origine del sacro violento, troppo diffuso nelle società umane, e soprattutto troppo strettamente implicato nelle operazioni culturali, sociali, politiche, tecniche più concrete, per ridursi alla semplice superstizione dei positivisti o alla nevrosi collettiva degli psicoanalisti .

Ecco un punto cruciale della teoria. L'"efficacia" psicologica, morale e sociale del capro espiatorio è tutt'uno con la sua funzione religiosa perché essa fa del suo meccanismo la fonte per eccellenza di ogni trascendenza sociale. Ai nostri giorni, i fenomeni di capro espiatorio che riscontriamo intorno a noi ci consentono di osservare soltanto alcuni aspetti marginali, quasi irrisori, di tale efficacia .

L'inefficacia relativa del fenomeno direttamente osservabile è presa a pretesto per affermare che esso non può generare il sacro. L'idea di una maggiore efficacia del capro espiatorio appare a molti fantasiosa, incredibile, e al tempo stesso pericolosa, scandalosa, disdicevole, come se il fatto di parlarne tornasse a vantaggio di tale idea, procurandole quell'approvazione morale di cui nel nostro universo non gode .

Credo che il silenzio non sia mai preferibile alla verità. In ogni modo, il silenzio è già rotto. Arriviamo un po' in ritardo per questo genere di rivelazioni. Giobbe ci ha preceduti. Egli stesso definisce la propria efficacia di capro espiatorio, di gran lunga superiore, sembra, a ciò che

possiamo osservare tra noi. Ma egli mostra l'efficacia del sistema per indebolirlo, e non già per consolidarlo né per decantarne i meriti, o tanto meno per fornirgli una garanzia morale, per esaltarne i vantaggi o per suggerirci di adottarlo come metodo di governo .

I persecutori, loro sì, fanno tutto questo, ma senza rendersene conto .

Chi ricorre ai capri espiatori non ne parla, non lo sa neppure. Chi ne parla non se ne serve, o, quando se ne serve, non utilizza mai quelli di cui parla .

"Hanno fatto di me la favola delle genti, uno cui si sputa in faccia

I miei occhi si offuscano per il dolore, le mie membra vengono meno come l'ombra .

A questa vista gli uomini retti sono stupefatti, l'innocente s'indigna contro l'empio; il giusto si conferma nella sua via, chi ha mani pure raddoppia la forza" . (17, 6-9) La sofferenza e il declino di una vittima, sebbene non meritati, costituiscono un coefficiente di buona condotta presso gli uomini, un principio di edificazione morale, un tonico miracoloso per il corpo sociale. Il "pharmakós" diventa così "pharmakon": la vittima espiatoria si muta in prodigioso medicamento, temibile certo, ma pur sempre in grado, nelle giuste dosi, di guarire tutte le malattie. Se Giobbe volesse prestarsi docilmente al suo ruolo, non si mancherebbe, dopo un po' di tempo, di rifarne un grande uomo, forse una divinità minore .

Maledire tutti insieme Giobbe significa compiere un'opera divina, poiché equivale a consolidare l'armonia del gruppo, ad applicare un balsamo supremo alle piaghe della comunità. I tre «amici» non fanno niente di diverso.

Occorre vedere nel passo citato una chiosa al comportamento di tutta la «gente dabbene» .

Fra i benefici dell'operazione va incluso il comportamento degli intoccabili che malmenano Giobbe. Grazie al capro espiatorio, persino i più diseredati partecipano a un'attività sociale riconosciuta; grazie a Giobbe, insomma, essi si integrano in qualche modo nella società che li esclude. Ma qui non si tratta più di questa plebaglia: siamo all'altro estremo della scala morale e sociale e "si verifica esattamente la stessa cosa". Gli innocenti, i giusti, coloro che hanno mani pure attingono una grande consolazione dalla sventura del capro espiatorio. Si ripensi al Salmo 73 .

Se la nostra traduzione è esatta, Giobbe descrive qui l'effetto benefico che la persecuzione ingiusta produce sulla sua comunità. Non conosco altri testi in cui tale effetto traspaia tanto crudamente (17). E' la stessa cosa dell'"effetto tragico", la catarsi aristotelica, ma qui non si tratta di un simulacro teatrale e Giobbe non cerca di abbellire con fronzoli estetici la verità dell'operazione .

La rivelazione esplicita del meccanismo vittimario e delle sue conseguenze è morale nel senso più alto del termine, e fa apparire profondamente immorale l'estetismo imperturbabile di Aristotele e della sua posterità letteraria .

Per la traduzione del passo, che non è uguale nelle diverse edizioni, ho scelto come al solito la "Bible de Jérusalem", ma non nasconderò che essa è particolarmente consona alla mia tesi e che differisce in modo singolare da molte altre. I traduttori antichi e moderni, in genere, fanno dire alla seconda parte di questo testo cose piuttosto vaghe, ma che tendono a invertirne il senso .

Nella "New English Bible" l'inversione è radicale; ecco il risultato: "Honest men are bewildered at this and the innocent are indignant at my plight .

In spite of all, the righteous man maintains his course and he whose hands are clean grows strong again" .

[Gli uomini onesti sono turbati e gli innocenti s'indignano di vedermi in tale stato .

Malgrado tutto il giusto persevera nella sua via, e ancor più forte diventa colui che ha mani pure.] Qui l'uomo dalle mani pure diventa più forte non "a causa", ma "nonostante" la persecuzione ingiusta. Questa interpretazione mi sembra errata per motivi di contesto. Tutti i testi che abbiamo letto invalidano quello che la Bibbia inglese vuol far dire a Giobbe. Se conservasse la stima dei puri e dei virtuosi, Giobbe non sarebbe abbandonato da tutti senza eccezione, non sarebbe quel capro espiatorio che egli descrive in diversi testi, tradotti allo stesso modo da tutti .

Non sono in grado di dare un parere definitivo sul piano linguistico, ma mi attengo decisamente alla "Bible de Jérusalem". Essa è l'unica che si accordi al contesto, pur rimanendo "lectio difficilior" a causa del suo carattere paradossale e sovversivo, della sua opposizione a tutti i preconcetti. A determinare la mia scelta sono ragioni di interpretazione globale .

La nostra traduzione stabilisce un rapporto diretto tra la persecuzione dell'innocente e la consolazione dei bravi cittadini, la riaffermazione dell'ordine sociale. E' un rapporto così scandaloso che molti si rifiutano semplicemente di prenderlo in considerazione .

Il Libro di Giobbe si spinge tanto avanti nella rivelazione del capro espiatorio come fondamento del sacro, dell'etica, dell'estetica e della cultura in generale, che non mi stupisco

di trovarvi le formule impressionanti che abbiamo appena letto. Se la "Bible de Jérusalem" ha ragione, le altre traduzioni attestano la resistenza che il nostro pensiero oppone a tale rivelazione .

La stessa "Bible de Jérusalem" traduce il secondo verso del passo citato «uno cui si sputa in faccia». Secondo Etienne Dhorme (18) la traduzione letterale sarebbe: «io sarò un Tofet pubblico». Dhorme segnala in nota che, per il commentatore Ibn Ezar, la parola Tofet è composta da due termini: «... innanzitutto la valle di Tafet, luogo di vergogna secondo Geremia (19), poiché i Giudei vi praticavano il sacrificio umano vietato da Yahvè, bruciando qui i loro figli e le loro figlie. Tafet significa forse anche altare o focolare. Gli Ebrei hanno letto questa parola con le vocali della parola "boshet" che significa vergogna» .

Fondete i due termini, combinate le vocali dell'uno con le consonanti dell'altro, e otterrete "Tofet". Il "Tofet pubblico" è un oggetto di esecrazione unanime, in questo caso un uomo. E' come dire un capro espiatorio; non vedo nessuna differenza fra un linguaggio e l'altro .

Non vi è possibilità di equivoco. Nonostante le innumerevoli insidie che ci tende la lingua, non trovo alcuna ragione per lamentarci della sua impotenza a comunicare significati decisivi .

L'ORFANO ESTRATTO A SORTE

I tre «amici» appartengono al novero di quei giusti che di fronte al capro espiatorio si confermano nella loro via. Sappiamo già che sono invidiosi. Nel loro modo di comportarsi con Giobbe abbiamo notato prima di tutto questa invidia che essi cercano di appagare. Non ci torneremo sopra. L'invidia c'è, e spiega certe cose, ma non tutto. Il mimetismo dell'invidia presenta un interesse fondamentale: quello di scatenare il meccanismo del capro espiatorio. Quel Giobbe perseguitato dagli «amici» non è più soltanto il rivale invidiato, ma il capro espiatorio di tutta la comunità .

Si tratta della stessa cosa? Probabilmente, ma solo in virtù del meccanismo espiatorio. Grazie a tale meccanismo il risentimento personale non si oppone più al legame sociale, ma lo rafforza. Invece di alimentare la discordia, genera la concordia. Sparisce ogni opposizione tra l'individuo e il gruppo. Nella strana ma ovvia comunione sociale descritta da Giobbe, l'invidia sinistra degli «amici» trascende se stessa senza doversi rinnegare e neanche sublimare in senso freudiano. E' proprio questo a rendere incomparabile il valore del meccanismo vittimario per una società .

La lettura che propongo non è né psicologica né sociologica, e non è neppure religiosa nel senso della tradizione umanistica. La scoperta del meccanismo espiatorio sconvolge le frontiere tradizionali fra le discipline .

E' il meccanismo espiatorio a determinare la dimensione religiosa di quello che avviene nei Dialoghi, eccezion fatta per alcuni passi folgoranti di cui parlerò alla fine. La religiosità cui si aggrappano gli «amici» e la loro società non è una vaga idea generica cui fa lontanamente capo una vicenda che gli uomini sospettano essere, alla fin fine, meramente umana. La religiosità è tutto ciò che si osserva e tutto ciò che non si osserva del meccanismo vittimario, sono i suoi effetti immediati e lontani, i comportamenti che suscita, le circostanze che lo favoriscono o lo sfavoriscono .

Subitaneo come la folgore, il meccanismo espiatorio libera tutti gli uomini senza dipendere da nessuno, se non forse dalla vittima stessa che, di conseguenza, rischia seriamente di ridiventare un idolo dopo la sua scomparsa. Nessuno può dominare il fenomeno, nessuno lo può manipolare. Esso ha tutte le caratteristiche di un intervento soprannaturale. Tutto vi evoca un potere che trascende la misera umanità. E' il prototipo di ogni epifania sacra .

Non si stenta a credere che gli uomini religiosi siano devoti anima e corpo a questo mistero che li salva. Per questo verso, così come per tutti gli altri, i tre «amici» non si distinguono da coloro che li circondano. La società sa perfettamente di possedere, nella persona della vittima, qualcosa di buono, un'efficace purga per le sue impurità. Sa anche che il processo è tanto temibile quanto benefico: esso si scatena solo al termine di un periodo di incertezza e

di tumulto, intriso di disordini e violenze che rischiano sempre di degenerare .

La comunità ha quindi un gran bisogno di uomini di fiducia che non cerchino di soffocare la violenza sul nascere, come si farebbe oggi, ma che le impediscano di diffondersi a caso nella comunità, canalizzandola verso la vittima migliore, più idonea a suscitare l'unità contro di sé - la vittima forse già indicata agli invidiosi e agli scontenti da successi eccezionali e straordinarie responsabilità, la vittima già segnata dalla collera divina .

Dietro l'atteggiamento degli «amici», e soprattutto di Elifaz, si avverte la volontà di assecondare il fenomeno, di imitare tutti quei comportamenti che in passato hanno portato a una felice conclusione .

Occorre mantenere l'orientamento più auspicabile, cioè, evidentemente, quello attuale. A questo, innanzitutto, servono i discorsi impetuosi sulle schiere celesti .

Quella che sto descrivendo è l'ispirazione rituale. Essa deriva logicamente dal meccanismo vittimario. I persecutori non sanno perché tale meccanismo agisca favorevolmente sui loro rapporti reciproci e sull'intera comunità, ma sanno che agisce e sono molto ricettivi nei suoi confronti. Tutto ciò che sembra annunciarlo viene accolto con favore, e si fa il possibile per agevolarne il ripetersi. Proprio per questo Giobbe non può contare su nessuno dei suoi vecchi «amici» .

Ancora una volta, gli «amici» non sono lì a «consolare» Giobbe, come il prologo ha l'impudenza di affermare, ma neppure soltanto a gioire della sua disfatta. Sono uomini importanti che non si muovono senza seri motivi. Non solo rappresentano la comunità, come ho già detto, ma assolvono una funzione sociale e religiosa. Sono lì per

vigilare sul buon funzionamento del meccanismo vittimario .

Così come i cori tragici, i clamori ritmati dei tre cicli di discorsi fanno pensare alle declamazioni rituali, il cui scopo è quello di incitare i partecipanti all'aggressione religiosa. Per il loro carattere incantatorio e ripetitivo queste vociferazioni mimano il movimento e le grida di una folla che si polarizza contro una vittima qualsiasi .

L'obiettivo è un'azione mimetica sull'insieme del popolo. Poiché la violenza tende già a fissarsi su Giobbe, bisogna approfittarne sino in fondo; la vittima, una volta designata, non conta più come individuo: dovrà servire soltanto a polarizzare tutta la violenza serpeggiante nella comunità. Convergenza insieme sullo stesso obiettivo, tutte le cause di divisione, tutte le forze che si dilanano a vicenda su futili pretesti si trasformeranno in fattori di unità. Senza questa convergenza potrebbe accadere il peggio .

I tre personaggi sembrano molto esaltati, ma non si allontanano mai da un copione assolutamente classico. Vi è del metodo nella loro trance .

Tutto lascia intendere che non improvvisano affatto e che i loro più bei voli lirici sono formule già sperimentate, venerabili imprecazioni religiose .

Dai discorsi degli «amici» si sprigiona un profumo di liturgia primitiva che ci spinge a riconoscere in tutto il processo una specie di rituale. Lo si potrebbe chiamare «il rituale dell'«antica via»», il rituale di Elifaz .

Gli esempi di avvenimenti analoghi servono inevitabilmente da modello .

Per portare felicemente a conclusione il processo, la comunità deve fare appello agli anziani, ovvero a uomini considerati ricchi di esperienza e di saggezza. Essi hanno

attraversato senza inciampi tempeste dello stesso genere. Quel che accade a Giobbe, a loro non è certo accaduto. Elifaz, in particolare, fa pensare a una specie di sacerdote. Parla sempre per primo, e gode chiaramente di una grande autorità. E' lui ad annunciare il probabile rinnovarsi della «vendetta divina» .

Se il caso Giobbe possiede veramente le caratteristiche che sto elencando, vi si può scorgere una variante del sacrificio, o forse quello che gli etnologi frazeriani chiamano "rito di capro espiatorio". In entrambi i casi si tratta di assicurare la ripetizione del meccanismo vittimario, sia che si immoli una vittima sia che la si espella in modo violento dalla comunità .

Sotto la regia di Elifaz, i tre si abbandonano davanti a noi a quella che gli specialisti del rituale chiamano "preparazione sacrificale" .

Essa consiste nell'eccitare i partecipanti, spesso la comunità intera, per portarli al punto di incandescenza in cui la violenza necessaria diventa quasi altrettanto spontanea che se il meccanismo si fosse messo in moto da solo. Lo scopo è quello di rendere l'immolazione finale il più somigliante possibile all'orgasmo naturale della violenza collettiva, al parossismo culminante di un tumulto che non è ancora sollecitato, ma lo sarà ben presto. Per impedire alla violenza repressa di diffondersi pericolosamente e di scatenarsi altrove che sulla vittima, la vigilanza rituale circonda il processo di precauzioni di ogni genere .

Se le cose stanno in questi termini, e se Giobbe è tanto abile nel rivelare il significato autentico della sua prova quanto la comunità lo è nel dissimularlo, possiamo sperare che egli faccia delle allusioni taglienti alla cucina sacrificale

di cui costituisce il piatto forte. E non saremo delusi. Ecco il tipo di rimproveri che egli rivolge ai tre «amici»: "Voi sareste capaci di estrarre a sorte un orfano e di svendere anche un amico" . (6, 27) Nelle società in cui si pratica il sacrificio umano gli orfani sono vittime di prima scelta. Sacrificare un bambino con genitori viventi comporta il rischio di inimicarsi .

I procedimenti di selezione vittimaria sono contrassegnati da una prudenza astuta che mira a prevenire il propagarsi della violenza eliminando il più possibile le ambiguità, le oscurità propizie ai litigi. Immolando un orfano si riduce al minimo la tentazione, per i membri della comunità, di farsi paladini della vittima, e si diminuisce di conseguenza il rischio di gettare olio sulle fiamme della violenza. La probabilità di un sacrificio efficace è massima .

Una terribile «saggezza sacrificale» detta ai sacrificatori la scelta degli orfani, e ispira loro anche l'estrazione a sorte. Affidare la selezione delle vittime al libero arbitrio dei sacrificatori comporta sempre il rischio di contrasti. E' bene dunque affidarla al caso, del quale i sacrificatori non ignorano il ruolo nelle adunanze spontanee appunto il fenomeno del capro espiatorio, modello ideale del sacrificio perfettamente «riuscito» .

L'orfano estratto a sorte è un capro espiatorio rituale, un sostituto della vittima originaria che creò spontaneamente l'unità contro di sé e riconciliò nella propria morte la comunità. Per ristabilire l'unità occorre un accordo unanime e scevro di pregiudizi .

Giobbe si paragona implicitamente alla vittima ideale, all'essere che non ha più a difenderlo né congiunti né servi né vicini, e neppure un amico, e che perciò si può scegliere senza timore di riaccendere le divisioni che il sacrificio è

destinato a sanare. Giobbe ripete in termini sacrificali tutto quello che gli abbiamo già sentito dire in stile realistico. E' abbandonato da tutti, intorno a lui si è fatto il vuoto. Quelli che si pretendono suoi «amici» aggravano la situazione, lasciando intendere che vedono in lui l'ultimo, in ordine cronologico, dei «malvagi», degli «empi», dei «nemici di Dio» .

Il tono di Giobbe è cupamente ironico. Perché la frase sortisca il suo effetto è necessario il contesto di un universo in cui il sacrificio umano sia ufficialmente abolito, religiosamente screditato, ma non tanto cancellato nel ricordo da rendere inintelligibile l'allusione all'orfano estratto a sorte. Forse l'immolazione dei fanciulli veniva ancora praticata clandestinamente negli ambienti retrogradi .

Agli occhi di Giobbe, i tre «amici» sono dei trafficanti di carne umana. Sembrano persone rispettabili, e lo sono nella prospettiva che difendono, cioè in quella del loro sistema religioso; nell'universo in cui penetra Giobbe, però, essi fanno pensare a esperti alquanto loschi che hanno l'abilità e la perizia necessarie per sistemare senza scalpore gli affari più sordidi .

Nel caso Giobbe, apparentemente, è tutto chiaro. Si tratta soltanto di un qualunque dibattito sulla questione del Male e sulla realtà della divina provvidenza. Non dovrebbero esserci dettagli scabrosi: e invece ci sono, e misteriosamente vengono sempre liquidati dall'intrusione di questi personaggi che sembrano molto sicuri di sé e degni di fiducia, fatti apposta per missioni di questo genere, probabilmente perché in realtà non sono né una cosa né l'altra .

Gli «amici» considerano il sacrificio di Giobbe nella prospettiva di una terapia sociale. Non si tratta tanto di guarire singoli individui, quanto di vigilare sul benessere della comunità nel suo insieme .

Questo fa pensare agli sciamani, a tutti i "medicine men" che procedono per purificazioni, per eliminazioni. Anche lì vi è sempre un'«antica via» che fa da modello e sempre si ripercorre lo stesso itinerario .

Come gli sciamani, gli «amici» hanno le loro visioni soprannaturali; essi evocano grandi battaglie che si svolgono nei cieli, ma non perdono di vista quel che accade sulla terra. Simili ad avvoltoi accovacciati a pochi passi da una futura carogna, sorvegliano la sua agonia. Assolvono, in certe civiltà tradizionali, la stessa funzione sanitaria degli avvoltoi. Anche in "Edipo re" una delle prospettive sull'espulsione del capro espiatorio è essenzialmente «medica», «igienica» .

Ecco un'osservazione di Giobbe che riassume queste ultime considerazioni, un'altra terribile critica rivolta ai tre «amici»: "Voialtri siete solo dei ciarlatani, dei medicastri da niente" .

(13, 4) Philippe Némò (20) ha avuto la mirabile idea di ricollegare la religione degli «amici» all'ambito della tecnica. Aggiungerò soltanto che si tratta della più antica, della madre di tutte le tecniche: quella del capro espiatorio.

13. ORIGINE E RIPETIZIONE

Se i fenomeni di folla di cui Giobbe è più il pretesto che la causa costituiscono un rituale, allora non possono essere assimilati al meccanismo vittimario «in sé», alla violenza collettiva spontanea, al linciaggio fondatore «in persona». Fin qui ho dato l'impressione di star scoprendo nei Dialoghi non un rituale come un altro, ma il modello di tutti i rituali, l'origine postulata in "La violenza e il sacro". Si trattava forse di un'illusione cui ora bisogna rinunciare? In un certo senso, sì. In sede strettamente teorica la dimensione rituale è indispensabile. Il meccanismo allo stato puro può fare la sua apparizione solo sotto forma rigorosamente mitologica, quanto meno in Elifaz e compagni, e non è certo questo il caso nei discorsi dell'«antica via». Il caso di Giobbe deve essere considerato a parte .

Sul versante dei persecutori, l'aspetto sociologico del fenomeno non dovrebbe affiorare, come invece accade in diversi punti .

Appena individuato, il meccanismo non è più del tutto spontaneo. La sua ripetizione è oggetto di incoraggiamenti e di accomodamenti non molto diversi da un abbozzo di ritualizzazione. In definitiva, anche se imperfetta, l'individuazione esercita sul meccanismo un'azione che

progressivamente lo trasforma. I rituali non sono altro che le prime tappe di tale trasformazione .

Per altre ragioni ancora, il processo rappresentato non può essere «originario». Esso non dà vita a nuovi dèi, ma si iscrive in un quadro religioso precostituito. E' commisto necessariamente a una pratica rituale. Occorre dunque affermare il suo carattere rituale, e attenuare immediatamente tale affermazione. Se esaminiamo ancora la domanda capitale rivolta da Elifaz a Giobbe: «Vuoi dunque seguire l'antica via già battuta un tempo dagli empi?», avvertiamo chiaramente che essa risulterebbe stonata nell'ambito di un rituale .

Non è certo Giobbe, sia chiaro, a decidere se si incamminerà o meno per l'«antica via». Egli vi è coinvolto suo malgrado. Elifaz tuttavia è perfettamente sincero, non si prende gioco di lui. Giobbe non decide nulla, ma neppure Elifaz. Nessuno decide, nessuno può veramente manipolare il meccanismo. Si trama contro Giobbe, indubbiamente, ma non vi è ancora un vero programma sacrificale.

E' sempre la folla, pare, a scatenare il processo fatale. Finché tutta la questione non viene premeditata e regolata in anticipo, non esiste ritualizzazione nel vero senso del termine. Un vero rito dovrebbe dipendere esclusivamente da coloro che hanno l'incarico di eseguirlo. Non è questo il caso .

La domanda di Elifaz non è meramente retorica. Nella mente del personaggio permane un'incertezza, e questi, dal momento che è un persecutore, si rivolge, per dissiparla, alla vittima, non certo alla folla di cui egli stesso è parte. Come tutti, viene ingannato dal meccanismo vittimario, che contribuisce d'altronde a riattivare .

L'idea che la risposta dipenda da Giobbe e che il capro espiatorio possa cambiare via, scegliendo quella che più gli conviene - in altre parole, che egli sia più agente che agito - , è, ancora una volta, l'idea dei persecutori, l'illusione generatrice del meccanismo vittimario .

In realtà Giobbe non ha a che fare con dei sacerdoti che potrebbero estrarre a sorte una vittima qualsiasi, all'interno di una specie di riserva costituita da tutti coloro che soddisfano certi requisiti per l'ammissione. E neppure ha a che fare con degli sciamani che abbiano potere sovrano su un rito di esorcismo. Le sue metafore non sono false quando stigmatizza il ruolo degli «amici», ma non bisogna neanche prenderle alla lettera. Esse hanno carattere polemico e implicano una certa dose di retorica, ma solo una certa dose .

Ovviamente, qui non si tratta più del linguaggio dei persecutori che rimanda ogni responsabilità alle vittime, ma di una nuova retorica dei perseguitati che fa l'inverso, cioè tende a esagerare la responsabilità, nondimeno reale, di ciascun persecutore .

Il ruolo degli «amici» è più limitato. Non sono loro a decidere chi inviare, e quando, sull'«antica via». Non possono arrogarsi la scelta né dei viaggiatori né dei viaggi. Al massimo sono chiamati a regolare il traffico .

Il caso Giobbe avrebbe potuto non verificarsi nel momento in cui si verifica, o anche non verificarsi affatto. L'accanita resistenza di Giobbe impedisce forse che si vada sino in fondo, e giustifica retrospettivamente l'incertezza che provoca la domanda di Elifaz .

Questa incertezza però preesisteva, non è il comportamento eroico di Giobbe a farla sorgere. La si ritrova nel narratore del Salmo 73 .

Lo schema dell'«antica via» ha quindi un carattere ambiguo. Non è pura e semplice spontaneità, ma al tempo stesso dipende troppo dal comportamento imprevedibile della folla per essere schiettamente rituale. Sta nel mezzo: ancora troppo simile a una sommossa perché lo si possa definire in termini di rito, e insieme troppo ritualizzato perché vi si possa riconoscere il meccanismo espiatorio allo stato puro .

Non ci troviamo all'alba di una nuova cultura sacrificale. Siamo nella piena decadenza dell'antica, in piena crisi sacrificale. Eppure, all'interno di questa crisi che sarà mortale, talune peripezie somigliano a degli inizi. I fenomeni di folla rappresentati hanno conservato o ritrovato una virulenza che li avvicina al meccanismo vittimario originale .

Questi fenomeni, a mio avviso, presentano un'eccellente immagine del meccanismo originale. Pur situandosi necessariamente a valle dell'origine, si collocano a monte dei rituali nettamente circostanziati. Senza costituirne l'origine, sono abbastanza vicini ad essa da somigliarle come e più di quanto assomiglino ad ogni altra specie di rito .

Io stesso ho paragonato il caso Giobbe a una festa carnevalesca. Non lo equiparo tuttavia a una festa «vera», anche estremamente barbara, così come Giobbe non si equipara alla vittima di un sacrificio celebrato secondo le regole. Mantengo la mia similitudine, ma non la considero nulla di più .

Giobbe stesso probabilmente paragona i suoi «amici» a dei medici rituali. Tutti questi raffronti illuminano certi aspetti della vicenda, ma ne dissimulano o ne deformano altri. Il caso Giobbe somiglia a tutti i generi di rito, ma non

può essere veramente assimilato a nessuno. Come è possibile ciò? Per rispondere mi rifaccio ancora una volta alla tesi mimetico vittimaria che riprendo in ogni mio procedimento analitico, secondo la quale il capro espiatorio fondatore, religiosamente imitato da quanti ne hanno spontaneamente beneficiato e dai loro discendenti, è l'origine di tutti i rituali .

Se il caso Giobbe somiglia a molti rituali senza però confondersi con nessuno, la ragione sta nel fatto che è più spontaneo di qualsiasi rito. Rimane abbastanza vicino all'origine violenta da annunciare e prefigurare le forme specifiche che essa non ha generato e non genererà mai, ma che potrebbe teoricamente generare al termine di una ritualizzazione più estrema .

Se il caso Giobbe fornisce una rappresentazione adeguata dell'origine, lo si può sostituire a questa origine ipotetica al fine di mostrare che un'imitazione prolungata, una ritualizzazione più estrema, potrebbe trasformarla facilmente in tutte le forme rituali che essa menziona, compresa la più significativa, di cui non ho ancora parlato .

Per «ridurre» tutti i riti a un'origine comune, occorre ignorare, si direbbe, le differenze considerevoli che li separano. Che però si debbano poi accostare elementi apparentemente incompatibili è lo stesso Giobbe a suggerirlo, allorché si paragona, successivamente, a due figure rituali il cui accostamento appare assurdo. Conosciamo già la prima, l'orfano sacrificato. La seconda è... il re sacro .

Conosciamo anche questa. Non dimentichiamo il ricordo commosso che Giobbe conserva dei suoi antichi successi presso il popolo, prima della sua metamorfosi in

capro espiatorio. La venerazione popolare aveva fatto di lui un signore obbedito in tutto e per tutto .

Ricordiamo gli ultimi tre versi del brano già citato: "Tracciavo loro d'autorità la via da seguire, come un re insediato in mezzo alle truppe, e li conducevo ovunque volessi" . (29, 25) Tutto il resto è conforme; prima della sua caduta Giobbe godeva veramente di un potere e di un prestigio paragonabili a quelli del re sacro, vero dio vivente .

Questa affinità con il re viene forse meno nel momento della metamorfosi di Giobbe in vittima perseguitata? Al contrario, essa si compie in modo spettacolare. Certo, l'ultimo Giobbe non appare affatto regale ai nostri occhi, ma ai nostri occhi soltanto. Per noi la monarchia è unicamente quella moderna, desacralizzata, estranea al sacrificio, o che almeno appare tale, ad eccezione dei periodi rivoluzionari. Non ci rendiamo conto che nel senso antico e primitivo della regalità sacra il capro espiatorio è più regale che mai. La fase persecutoria non annulla affatto la somiglianza, anzi: la rende perfetta .

Nell'esercizio normale delle sue prerogative il re proprio come Giobbe prima della rovina, si eleva al di sopra dell'umanità comune; in certi momenti critici però, la sua posizione si ribalta: egli viene umiliato, contestato, brutalizzato, spesso persino assassinato .

L'umiliazione del re è tipica di una pratica rituale che varia enormemente da una monarchia all'altra, ma ha come denominatore comune il ruolo di vittima, simbolica oppure più o meno reale, che fa interpretare al monarca. Nel corso dei riti i sudditi fingono di dimenticare la loro idolatria per rivoltarsi brevemente contro l'idolo. La venerazione si

trasforma in esecrazione. Alcuni riti africani attribuiscono chiaramente un ruolo motore a questo voltafaccia popolare. Come l'avventura di Giobbe, la monarchia è caratterizzata dalla natura doppia e sempre estrema dei rapporti fra un individuo solo da una parte e un intero gruppo dall'altra .

14. GIOBBE E IL RE SACRO

Di tutte le forme rituali complesse, la monarchia è quella che presenta le analogie più spettacolari con la carriera di Giobbe o anche di Edipo. Non sono certo il primo a notarlo.

Bisogna forse vedere, come ritengono alcuni (21), un'influenza esterna e diretta dei riti regali sulla concezione dei Dialoghi? L'autore aveva forse presente un esempio concreto di monarchia, al quale si sarebbe ispirato per immaginare il successo e l'insuccesso di Giobbe, la doppia carriera del suo personaggio? Se Giobbe fosse modellato su un rito regale, i soprusi che è costretto a subire avrebbero un carattere rituale. Potremmo aspettarci di trovare in essi qualcosa di ieratico e di solenne che non ha niente a che vedere con lo stupore desolato del capro espiatorio, con quanto vi è di «esistenziale» nei passi che abbiamo letto. Lungi dall'essere sorpreso dalle infamie che gli vengono inflitte, un personaggio appartenente al rito saprebbe troppo bene che cosa lo aspetta per parlare in modo così toccante. La passione di Giobbe non somiglia a una prova rituale. No, non è verosimile che Giobbe sia modellato su un rito .

Vi è un altro motivo che induce a pensare che Giobbe non sia ricalcato su un rito specifico: la sua avventura non

somiglia a un rito solo, ma a molti. Il suo irradimento simbolico è dello stesso ordine di quello della tragedia greca, ma ancora più ampio. Se Giobbe fosse ispirato da una monarchia realmente esistente, lo sarebbe anche, a maggior ragione, "Edipo re". Ma non si può certo ridurre la potenza creativa di Sofocle entro i limiti ristretti del rito .

La tesi rituale è più interessante dei commenti moraleggianti. Essa attira l'attenzione su vaste zone dei Dialoghi in cui nessuno osa avventurarsi, ma personalmente la ritengo inesatta, perché interpreta le cose alla rovescia: parte cioè da un rito per spiegare i Dialoghi, mentre bisogna procedere in senso inverso. Per capire i rituali bisogna partire dai fenomeni di folla descritti in Giobbe, bisogna riconoscere in ciò di cui parla Giobbe l'*humus* originario di tutti i rituali. E' la prossimità a questa origine che conferisce ai Dialoghi il loro straordinario irradimento simbolico .

Se la tesi mimetico-vittimaria è vera, per arrivare alla monarchia sacra deve essere sufficiente prolungare e consolidare il processo di imitazione/ritualizzazione che vediamo prendere forma intorno a Giobbe .

Anche quando restano spontanee, le ripetizioni del meccanismo vittimario tendono a plasmarsi sui fenomeni precedenti. Lo impone la loro natura, che viene incoraggiata e lusingata, come abbiamo visto, dal comportamento degli «amici» . E' facile capire che, a furia di ripetersi, il meccanismo perderà di spontaneità, ovvero cesserà di essere tale, per trasformarsi in un susseguirsi di gesti e parole deliberati, di prescrizioni rituali. Questa metamorfosi è tanto più probabile quanto più la ripetizione, sempre meglio scandita e regolata, tende a

eliminare le oscillazioni imprevedibili e brutali che scatenano il sorgere spontaneo del fenomeno. Più il rito placa la comunità, più perde la sua virulenza primitiva e acquisisce quelle connotazioni che il termine «rituale» in genere ha per noi .

Verrà il momento in cui niente sarà più affidato al caso. Non appena l'«empio» in carica ha terminato il suo viaggio, non appena è stato convenientemente linciato, si designa il suo successore. Per scrupolo di efficacia, lo si designa immediatamente. Si cerca di evitare i tempi morti che potrebbero nuocere alla comunità. Per essere proprio sicuri di non designare un uomo insufficientemente «empio» vi è un'unica soluzione: esigere da lui che commetta tutti i crimini attribuiti ai suoi predecessori .

Subito dopo viene la fase dell'idolatria delirante. Si chiede alla vittima di esercitare sulla comunità un potere illimitato. E' il modello originario a esigerlo. Rimando il lettore ai dolci ricordi di Giobbe nel capitolo 29: la futura vittima regna sui futuri carnefici altrettanto a lungo dei suoi predecessori, fino al giorno, anch'esso rigidamente fissato sulla base degli esempi precedenti, in cui, con un solo moto unanime, il popolo si rivolta contro il suo idolo per perseguitarlo e sacrificarlo .

Basta ammettere che il caso Giobbe serva da "modello" perché il sistema rituale della monarchia si palesi dall'inizio alla fine. Nella monarchia sacra si ritrovano senza ombra di dubbio i «crimini» immaginari del capro espiatorio. Nella maggior parte dei casi il sistema offre una combinazione oltremodo significativa dei crimini attribuiti a Giobbe e di quelli attribuiti a Edipo. Si presume che il re dia prova di arroganza, di brutalità e persino di ferocia. E' un oppressore del popolo, come pare siano stati tutti gli «empi» di Elifaz.

Per soprammercato, si richiede al monarca di rendersi ufficialmente colpevole di una qualsiasi variante dei crimini «edipici»: l'assassinio del padre o di un parente prossimo, oppure qualche incesto cucinato a dovere, con la madre o con una sorella .

Per costruirsi un piccolo Tofet pubblico di ricambio, niente di più semplice che esigere da lui l'effettivo compimento delle azioni infami attribuite ai suoi predecessori. L'esecuzione di questi crimini talvolta precede di poco quello che si presume essa debba scatenare la trasformazione del monarca in capro espiatorio -, ma spesso costituisce il punto di partenza di tutta la sequenza rituale. Il re deve dimostrare la sua attitudine a esercitare la funzione socialmente capitale di «empio». Questa è la "conditio sine qua non" per accedere a quello che sta diventando il trono regale .

Nei riti monarchici le azioni richieste al re sono le stesse rimproverate a Giobbe o a Edipo, ma spesso non hanno il medesimo significato. Questa differenza, però, non costituisce una buona obiezione alla tesi dell'origine comune. Al contrario. La trasformazione del significato è tutt'uno con il processo di ritualizzazione. I crimini non sono più del tutto tali, al limite non sono affatto «crimini», ma riti di iniziazione al potere ambiguo del re; talvolta si tratta persino di prodezze .

Trasformare un crimine in un'azione obbligatoria per il presunto criminale, non sporadicamente ma sempre, di generazione in generazione, non è un fatto privo di conseguenze. Un'interdizione che deve essere assolutamente infranta, che viene anzi considerata come il primo dei doveri, non può restare a lungo criminale. Interdizione e prescrizione sono due

contrari che alla lunga non possono non influenzarsi a vicenda .

La prescrizione avrà necessariamente il sopravvento sull'interdizione, perché il rituale si prefigge un unico scopo: l'efficacia, il mantenimento dell'ordine pubblico, l'impedimento dei disordini non controllabili. Il fatto che i «crimini» del capro espiatorio tendano a trasformarsi in prove iniziatiche, o persino, al limite, in mezze prodezze, non ci autorizza a mettere in dubbio il carattere originariamente criminale degli atti richiesti .

Si vietino le prescrizioni, siano resi obbligatori i tabù, ed ecco stravolti i due sensi, mentre ne emerge un terzo che sembra del tutto nuovo, ma che in realtà è la combinazione degli altri due. E' sufficiente una minima riflessione per constatare che il nuovo senso deve essere proprio quello che fa la sua comparsa nelle monarchie reali, quello della prova iniziatica. La regalità è così fuori dal comune da richiedere riti temibilissimi. Si indovina ancora la vecchia connotazione criminale dietro l'idea corrente che il re sia un prode valoroso. Egli ne dà la prova dedicandosi ad attività che verrebbero considerate dei crimini se compiute da uomini comuni .

Più scrupolosa sarà l'imitazione, più gli atti interdetti che il re deve compiere si trasformeranno in doveri rigorosi e di conseguenza cesseranno - ma solo per il monarca - di essere crimini .

Gli antichi crimini del capro espiatorio sono divenuti riti di intronizzazione. L'imitazione rituale è dunque generatrice di forme significative; e lo è tanto più, paradossalmente, quanto meno vuole esserlo. Più pretenderà di essere fedele e rigorosa, più trasformerà i

«crimini» del capro espiatorio, e più rapidamente li svuoterà del loro significato originario .

Solo l'unanime convinzione di avere in pugno il vero colpevole può conferire al rito la sua efficacia. Occorre dunque vedere nell'obbligo imposto al re di diventare quello stesso criminale che ogni volta si crede di avere in pugno nel capro espiatorio, non già la prova che i persecutori e i loro discendenti manipolano cinicamente il processo vittimario, ma che, al contrario, essi non manipolano un bel niente e si sforzano come possono di ricreare tutte, ma proprio tutte, quelle circostanze che potranno far scattare ancora il meccanismo salvifico, "perché esse lo hanno già scatenato in passato" .

I crimini, all'inizio, sono veramente crimini, e la connotazione criminale è troppo spesso documentata per lasciare dubbi sulla sua presenza. Lo schema del re tirannico, oppressore, incestuoso e infine sacrificato, realmente o simbolicamente, non è altro che un'«antica via» tanto ben segnalata da risultare irriconoscibile. L'itinerario è ormai rigidamente stabilito .

Il meccanismo vittimario era spontaneità allo stato puro. A partire dal momento in cui è programmato dall'inizio alla fine, cessa inevitabilmente di essere tale. L'imitazione rituale è agli antipodi della spontaneità. Quanto più essa trionfa, tanto più il rituale diventa quell'attività meccanica, sterile e priva di vita che noi chiamiamo rito .

15. L'EVOLUZIONE DEI RITI

Bisogna ridare credito all'idea che i riti si evolvono, e ciò a causa del loro stesso carattere rigidamente imitativo. Come mai, però, l'imitazione rituale genera forme così diverse quali il re e l'orfano estratto a sorte? La regalità è contraddistinta, con ogni evidenza, dal potere assoluto del sovrano. Tale potere ha come modello la prima fase dei fenomeni di folla descritti in Giobbe, durante la quale la futura vittima è l'idolo dei futuri carnefici .

La monarchia sacra è caratterizzata dal predominio della prima fase sulla seconda: ed ecco perché parliamo di monarchia. Ogni istituzione il cui protagonista non sia anzitutto e soprattutto un idolo vivente, un signore onnipotente, anziché un capro espiatorio, la consideriamo del tutto diversa da una monarchia, foss'anche sacra .

La prima fase quindi predomina sempre: ma, non appena si osservano le monarchie autentiche, ci si accorge che comporta dei gradi. La seconda fase è attenuata, sminuita, atrofizzata in proporzione a tale predominio. Le due fasi non sono mai in equilibrio, ma lo squilibrio può essere molto debole o, al contrario, tanto forte che la fase del capro espiatorio tende a sparire totalmente .

In alcune monarchie, fino a epoche recenti, il re veniva veramente sacrificato. Non vedo alcun motivo di mettere in dubbio questo fatto, con il pretesto che in altre monarchie il sacrificio era più apparente che reale: in questo caso, o veniva sacrificata un'altra vittima al posto del re, o si fingeva soltanto di sacrificare quest'ultimo .

A Babilonia e in altri luoghi si faceva una cosa ancora diversa, che ricorda molto da vicino l'esperienza di Giobbe. Una volta all'anno il re veniva umiliato, insultato, maltrattato, persino schiaffeggiato dalla folla. Sembra però che non si trattasse mai di una messa a morte, sia pure simbolica. In altre monarchie ancora ogni violenza vera e propria è esclusa. Non si finge neppure di perseguitare o uccidere il re ma, molto spesso, sussistono tracce di simbolismo vittimario. Infine vi sono monarchie immuni persino dal simbolismo vittimario. La sovranità del monarca non è mai interrotta né offuscata, neanche da un pur vago ricordo di processo vittimario. Si tratta delle monarchie moderne. (Per sostituire i vecchi riti possono, beninteso, intervenire le rivoluzioni vere e proprie. Ecco allora il ritorno, per forza di cose mai riuscito nel nostro mondo, del meccanismo fondatore) .

Se esaminiamo la situazione nella sua globalità, il panorama rituale nel suo insieme, troviamo che sempre, e non soltanto nella monarchia, i fatti si organizzano da soli in funzione del principio appena enunciato: lo squilibrio tra le due fasi. Si potrebbe dire che entrambe siano in lotta per il completo possesso del territorio rituale, e quanto più una delle due ha il sopravvento, tanto più i fenomeni rituali si avvicinano a quelle istituzioni chiaramente differenziate che noi collochiamo sempre all'origine, ma che in realtà

devono essere il risultato finale di un doppio processo, evolutivo e genetico .

A mano a mano che la monarchia si allontana dal modello che imita, diventa sempre più monarchia e sempre meno sacrificio; ne risulta che si fa via via più difficile cogliere il suo radicarsi nel meccanismo vittimario, il che naturalmente rafforza l'affermazione che non vi è mai stata né mai potrebbe esservi radicata, e che ogni sopravvivenza di aspetti sacrificali deve essere interpretata come l'ipocrita commedia di un potere che dissimula la sua natura tirannica. La monarchia non dissimula un bel niente .

In ogni modo, la continuità delle forme intermedie - dal momento che non manca una gamma pressoché completa degli anelli di concatenazione fra riti regali molto vittimari e simili a sommosse

popolari da una parte e riti depurati da ogni violenza anche simbolica dall'altra - fa pensare a ben altro che una commedia. Tale continuità suggerisce una lenta evoluzione verso la monarchia moderna, desacralizzata, a partire da un doppio fenomeno di folla analogo a quello che presenta il testo di Giobbe .

La successione che propongo non è precisamente tale, nel senso che le tappe sono solamente tappe e non altro, e non corrispondono ad alcuna istituzione definibile. Non è possibile organizzarle in opposizioni strutturali. Esse lasciano intuire una dinamica evolutiva che parte dal modello, religiosamente imitato, di Giobbe, con le sue due fasi ben evidenziate, e si dirige a poco a poco, senza transizioni nette, verso ciò che noi definiamo monarchia moderna, cioè verso un potere puro, quasi desacralizzato, libero da tutto quanto possa rievocare il suo «contrario», cioè il capro espiatorio. Per pregiudizio antistorico, questo

potere ci appare come una specie di idea innata, un elemento chimico puro, un punto di partenza; molto più probabilmente, si tratta invece del risultato finale non di un'unica evoluzione, ma di evoluzioni molteplici .

In sintesi: i riti testé esaminati privilegiano la prima fase, ovvero il rapporto di idolatria tra il popolo e colui che, proprio in virtù di ciò, diventa re. Questo privilegio tende ad amplificarsi sempre più, a danno dell'altra fase, quella del capro espiatorio, che diventa una commedia simbolica e finisce per sparire del tutto .

Perché questa tendenza? E' la monarchia depurata del rituale, è una qualche volontà di potenza allo stato puro che dirige retrospettivamente il senso dell'evoluzione? Vi è veramente qualcosa, un'idea innata o un'essenza platonica che funga da polo di attrazione? L'evoluzione sarebbe predeterminata dalla forma nella quale si conclude? Per capire che nulla di tutto questo risponde al vero, è sufficiente constatare che, accanto alle monarchie organizzate in base a uno squilibrio crescente, che ho appena descritto, esistono altri sistemi che si organizzano con altrettanta facilità in virtù dello stesso squilibrio, ma in senso contrario .

In questo caso la fase del capro espiatorio predomina sempre più, a discapito dell'idolo popolare, che tende via via a sparire; quasi ovunque, però, ne restano tali e tante tracce che non si può prenderle alla leggera, come non si può fare, del resto, con le vestigia della seconda fase nelle monarchie sacre .

Prendiamo ad esempio il sacrificio degli orfani o delle orfane, l'immolazione di vergini indifese nel mondo antico, nella Grecia arcaica, nelle culture del Centro-America e un po' dappertutto. Queste forme rituali presentano spesso

una prima fase, più o meno lunga, durante la quale la futura vittima gode di privilegi quasi regali: tutti i suoi ordini vengono eseguiti, tutti i suoi capricci esauditi .

Non si è mai capito sino in fondo questo tipo di comportamento .

L'unica spiegazione che ne è stata data è probabilmente piuttosto tarda. Se anche non passano la cosa sotto silenzio, infatti, gli etnologi tornano sempre all'idea di una sorta di «compensazione» accordata alla vittima dai persecutori. I sacrificatori, che in fondo sono anime buone, si impietosiscono degli innocenti che si apprestano a sterminare, e fanno tutto il possibile per allietare i loro ultimi istanti. Il solo interesse di tali spiegazioni sta nel fatto che suggeriscono quello che cercano di dissimulare: i sacrificatori, in realtà, sono dei persecutori .

Dietro questi fenomeni che, nel contesto del sacrificio, appaiono non meno bizzarri della persecuzione o dell'immolazione anche simbolica del re nel contesto della monarchia, occorre riconoscere quanto sopravvive della prima fase, quella dell'idolo popolare. Il cordone ombelicale che li lega ai fenomeni di folla nello stile di Giobbe non è stato ancora del tutto reciso. L'evoluzione è la stessa che nel caso della regalità sacra, ma l'ordine è diametralmente inverso. Anche qui è presente un'intera gamma di forme intermedie tra lo squilibrio leggero e la totale scomparsa della fase progressivamente marginalizzata .

E tuttavia, lo ribadisco, la fase in questione sopravvive in troppi riti sacrificali, sparsi su tutto il pianeta, per potersene sbarazzare senza esaminarla, o pretendere che ogni cultura sia una cosa a sé stante. La tesi dell'«infinita creatività» delle culture umane è dettata da un

romanticismo di bassa lega. Fino a quando le vestigia «aberranti» nei riti e nelle istituzioni non verranno messe sullo stesso piano di quei dati che noi giudichiamo «normali» e collocate al posto giusto, non si capirà mai nulla della cultura umana. Ma si può dire veramente che si cerchi di capire? Come spiegare le due serie simmetriche di fenomeni rituali o post rituali, caratterizzati da uno squilibrio crescente fra l'una e l'altra fase del modello imitato? Il senso dell'evoluzione è forse segretamente teleguidato non più da una ma, questa volta, da due forme preesistenti: la monarchia «propriamente detta» da una parte e il sacrificio «propriamente detto» dall'altra? Chiaramente, la monarchia e il sacrificio «propriamente detti» esistono soltanto nella nostra mente deformata dall'essenzialismo platonico e dai suoi moderni surrogati, quale la dottrina cartesiana delle idee chiare e distinte, la cui ultima variante è lo strutturalismo .

Dobbiamo fare a meno di tale essenzialismo, anche nel suo aspetto linguistico. Senza di esso sarà più facile interpretare le nostre due serie di squilibri simmetrici .

Come il re deritualizzato, l'orfano soltanto sacrificato risulta da un'imitazione rituale sempre più unilaterale. Nel primo caso la fase dell'idolo trionfa e fa scomparire il capro espiatorio; nel secondo avviene il contrario: il capro espiatorio ha il sopravvento e l'idolo a poco a poco scompare .

Evidentemente, non è né una preferenza netta per l'una o per l'altra fase né il contenuto delle fasi in questione a determinare la tendenza dei riti a privilegiare la prima o la seconda, giacché l'evoluzione può avvenire indifferentemente in entrambi i sensi. A che cosa è dovuta allora questa tendenza? Se non si tratta di una forza

positiva, di un'inclinazione permanente in un senso o nell'altro, deve essere una ripugnanza a tenere insieme le due fasi, un'avversione per la loro "congiunzione" .

Il sistema non è particolarmente complesso, ma deve apparire tale all'imitazione rituale che cerca di impoverirlo, di semplificarlo. Non credo che il rito miri consapevolmente a ciò. Esso cerca di preservare integralmente il modello che imita, ma non vi riesce mai. Il modello giustappone dati che appaiono sempre più contraddittori via via che ci si allontana dall'origine, a cominciare proprio dall'idolo e dal capro espiatorio .

Per porre l'accento contemporaneamente sulle due fasi del modello, occorrerebbe interpretare tutto in termini di mimetismo, come ho fatto: ed è quello che il pensiero rituale non vuole e non può fare .

Il mimetismo indifferenziante ripugna sostanzialmente all'ispirazione rituale .

Le tendenze permanenti dello spirito religioso fanno evolvere ovunque e sempre i riti. Il posto che un rito occupa nell'una o nell'altra gamma rivela il grado di evoluzione del sistema in rapporto alla sua diacronia specifica. L'evoluzione globale va sempre nella stessa direzione e la possibilità di una storia universale non è da escludersi .

Come esiste una logica dell'imitazione da invidia così esiste una logica dell'imitazione religiosa, e non si deve far altro, a mio parere, che svilupparla a partire dall'«antica via» di Elifaz, individuando le incompatibilità che comporta e le tensioni feconde che suscita, per capire quel che la rende una potenza generatrice di forme. E' tale logica a far nascere le istituzioni più diverse da un unico punto di partenza. Una dinamica dell'imitazione rituale conserva

alcuni elementi originari ma ne modifica e ne lascia cadere necessariamente altri .

Mentre la logica del desiderio mimetico distrugge le differenze che ricerca, l'imitazione religiosa suscita differenze che non cerca affatto. Essa aspira soltanto alla riproduzione fedele del modello .

Qualunque sia il ruolo svolto dal desiderio mimetico nelle nostre «passioni» e nel nostro comportamento, il nostro intelletto preferisce chiudere gli occhi per non vederlo, ricorrendo al secondo tipo di logica. Per capire come stanno veramente le cose basta guardarsi intorno, basta osservare la critica moderna dei grandi testi per constatare quanto le ripugni cogliere il processo mimetico-vittimario persino laddove sia reso del tutto esplicito .

La critica del Libro di Giobbe ne è l'esempio più probante. Esaminando il testo, alcuni, costretti a riconoscere che il tema è presente nell'opera, ammetteranno che Giobbe è un capro espiatorio e consentiranno anche al tema dell'idolo popolare .

Opporranno però resistenza alla congiunzione delle due fasi, soprattutto nell'interpretazione mimetica che considera tale unione essenziale, anche se non causale nell'accezione comune del termine .

Non ne vorranno sapere, proprio mentre attorno a loro la tirannia delle mode imperversa più che mai e la vita politica, culturale e persino professionale, nonché l'ostentazione sessuale, riproducono incessantemente certe unioni di idolatria e ostracismo forse meno violente, ma strutturalmente identiche a quelle che le parole di Giobbe ci danno a intendere .

L'imitazione rituale differenzia, distingue, semplifica, ordina, classifica i dati in modo da mutilare, cancellare,

nascondere sempre i meccanismi mimetici e soprattutto quello del capro espiatorio, prolungandone all'infinito gli effetti differenziatori e mistificatori. Il pensiero rituale non può mai volgersi indietro alla propria origine che si perpetua nel pensiero filosofico e, ai giorni nostri, nelle moderne scienze umane, eredi tanto dei poteri del rito quanto della sua fondamentale impotenza .

Si direbbe che l'attenzione rituale non possa concentrarsi su un qualsiasi aspetto del modello originario senza trascurare tutti gli altri, che declinano e finiscono per sparire. E' attraverso un processo non consapevole di mutilazione e metamorfosi che l'imitazione rituale diventa generatrice e sfocia nell'estrema varietà delle istituzioni religiose e non religiose .

Persino agli inizi del processo, quando le due fasi sono pressoché intatte, il loro equilibrio non può essere perfetto. Per quanto lievemente, il sistema propenderà sempre in un senso o nell'altro; diventando via via più ampio, lo scarto originario determinerà l'intera evoluzione .

Si delineano due orientamenti. Una volta che gli imitatori rituali, a loro insaputa, si sono indirizzati verso uno dei due sensi, andranno sempre più lontano nella direzione scelta, sotto l'effetto dei principi che regolano la loro imitazione. Alla fine si troveranno di fronte forme talmente modificate da apparire del tutto estranee le une alle altre, e abbastanza semplificate da sembrare «elementari», «fondamentali», anteriori alla complessità bizzarra del modello proposto da Giobbe .

Avremo allora vittime che non sono altro che vittime e re che non sono altro che re. Al resto penserà l'inevitabile idealismo filosofico .

Tutto deve essere all'inverso di quel che dico, perché i concetti ben differenziati si trovano alla fine. Non comprendiamo assolutamente che cosa sia un sacrificio, ma l'istituzione ci appare abbastanza «semplice» da costituire una buona «idea», mentre il caso Giobbe è una specie di "monstre" .

L'odierna etnologia scalpita quando si insiste su quel che resta dell'idolo nella vittima di un sacrificio, o su quel che resta della vittima nel monarca onnipotente. Per tale branca di studi le cose

pensate si presentano all'uomo di colpo, e nascono già belle e pronte nella sua mente. Ogni idea di genesi è esclusa .

Da Aristotele allo strutturalismo, tutti i sistemi di pensiero della classificazione statica sono frutti tardivi della mentalità rituale .

La recente insistenza sulla linguistica differenziale non è che un'ennesima ricetta per perpetuare questa immane tradizione: dietro vi è sempre l'essenzialismo, il platonismo fondamentale di una filosofia che, da un capo all'altro della sua storia, resta fedele alle grandi tendenze dell'ispirazione rituale .

Per fortuna, l'estremo conservatorismo del rito lascia sempre delle vestigia che consentono di recuperare la verità. La stragrande maggioranza dei riti conserva un numero sufficiente di residui simmetrici della fase in via di estinzione perché risulti verosimile solo la tesi da me postulata: dietro i riti più dissimili si delinea un doppio rapporto con la folla, analogo a quello che fa di Giobbe prima l'idolo e poi il capro espiatorio degli stessi individui .

Il fatto che persino riti molto evoluti conservino residui della fase atrofizzata si accorda perfettamente con quel che si trova all'estremità opposta della scala, ovvero con quei

riti così poco evoluti, così vicini al modello originario, che in essi sono ben conservate entrambe le fasi. Esse hanno pressappoco lo stesso peso, e il modello originario dell'idolo/capro espiatorio è chiaramente riconoscibile .

Sono riti che si mantengono sullo spartiacque tra i due versanti. Vi ritroviamo i fenomeni di folla descritti in Giobbe, ma in una forma a volte così violenta che la nostra attenzione viene distolta dall'essenziale e il «classicismo» della loro forma ci sfugge .

Tali riti mantengono intatte le due fasi, accentuando di volta in volta l'una o l'altra. Ciò produce forme apparentemente molto fuorvianti, ma non ai nostri occhi, perché esse presentano esattamente lo stesso profilo della duplice esperienza di Giobbe .

E' il caso, pare, del cannibalismo presente nel Nordeste del Brasile, quale lo hanno descritto i primi esploratori. I prigionieri di guerre rituali, sebbene destinati sin dal primo momento all'immolazione e al festino antropofago, venivano trattati all'inizio con estremo rispetto dai rapitori. Si concedevano loro delle donne, e godevano di certi privilegi. Questa situazione durava a volte per anni, fino al giorno stabilito, in cui venivano assai devotamente massacrati e divorati. E' sempre lo schema dell'«antica via», perfettamente programmato, con in più il cannibalismo, che non comporta alcuna modifica sostanziale alla cosa .

Un'usanza apparentemente meno importante ma sempre menzionata è, a mio avviso, la più rivelatrice. Appena prima del momento culminante - la grande orgia cannibalica, variante locale della scena del capro espiatorio - la futura vittima veniva incitata a scappare, cosa che ovviamente le era vietata, o a commettere un'altra trasgressione che l'avrebbe resa colpevole agli occhi della

comunità, facendone perciò un essere idoneo a ricostituire contro di sé l'unità della comunità stessa. Prima di uccidere la vittima, la si insultava e la si maltrattava con una ferocia gratuita che ben ricorda i racconti di Giobbe .

Sebbene sicuramente rituale, il sistema mantiene una forte dose di spontaneità. Non può essere descritto esattamente in termini di monarchia, ma neanche come sacrificio. E tuttavia ha alcuni tratti sia del primo sia del secondo istituto. Questo cannibalismo riconduce al momento in cui l'«antica via» si è appena trasformata in rito oppure, per una ragione o per l'altra, ha interrotto la propria evoluzione .

La vera differenza con l'«antica via» sta nel principio rituale stesso. All'inizio si sa che l'idolo non è destinato a rimanere tale per sempre, perché ci si prepara deliberatamente alla conclusione drammatica. Tale consapevolezza però non influisce affatto sul comportamento nei confronti della futura vittima durante la fase «idolatra» .

L'infrazione che il prigioniero è incitato a commettere contribuisce a mobilitare la folla contro di lui. Il rito prescrive esattamente quello che va fatto per destare l'ostilità contro la vittima nell'istante preciso in cui la rimessa in moto del meccanismo vittimario esige tale ostilità. Non bisogna concludere, neanche in questo caso, che i praticanti del rito manipolino cinicamente un meccanismo vittimario di cui conoscono bene le molle. Non bisogna immaginare, dietro questa prescrizione rituale, lo stesso tipo di conoscenza inaugurato da Giobbe e da altre grandi figure bibliche. E' esattamente il contrario. Gli Indiani d'America vogliono assolutamente massacrare un vero colpevole perché credono ciecamente nella reale

colpevolezza di coloro che hanno precedentemente massacrato .

Ci si può immaginare benissimo gli «amici» nell'atto di costringere Giobbe a commettere i crimini di cui lo accusano, per essere certi, alla fine, che egli li abbia veramente commessi, e per consegnare alla comunità un nuovo «empio», debitamente autenticato. Non si tratterebbe certo di cinismo da parte loro, quanto piuttosto di coscienza professionale .

I riti cannibalici americani contraddicono troppo il neorousseauismo imperante per non indurre al sospetto che le antiche descrizioni siano fittizie: personalmente, invece, ritengo che in genere siano esatte .

Al contrario non abbiamo motivo di dubitare dell'autenticità del sistema descritto dagli osservatori del sedicesimo secolo .

La loro veridicità è garantita, credo, dalla trasparenza ancora intatta dell'intento che anima le pratiche cannibaliche. Se l'osservatore europeo avesse colto in questi riti l'intenzione di ripetere un meccanismo di capro espiatorio del tipo di quello descritto da Giobbe, allora sarebbe comprensibile che avesse potuto inventare egli stesso i dettagli più consoni alla realizzazione di un simile progetto; questa intenzione però gli sfugge, mentre i dettagli ci sono tutti .

E' quindi impossibile credere che i dettagli in questione siano inventati, che non appartengano realmente alla pratica rituale descritta. La situazione è più o meno quella di un messaggero incaricato di trascrivere, lettera per lettera, un messaggio in una lingua che non conosce. Se il messaggio ritrasmesso è linguisticamente corretto e perfettamente sensato, possiamo essere sicuri che il

messaggero lo ha copiato fedelmente: non è farina del suo sacco. Se vi avesse modificato qualcosa, ignorante com'è, lo avrebbe facilmente reso "incoerente". Non avrebbe potuto renderlo coerente, inventare il tipo di coerenza che ritroviamo in questo e in mille altri riti, la coerenza del meccanismo espiatorio, che si cerca di riprodurre non perché lo si comprende, ma, al contrario, perché non lo si comprende affatto .

E' evidente che sono possibili altre "biforcazioni" (22). Sul versante sacrificale, per esempio, alcuni riti mettono l'accento unicamente sulla vittima e sull'immolazione, altri sulla partecipazione collettiva al mimetismo indifferenziatore .

Nel secondo caso, il sistema imitato devia verso i riti di tipo "festivo" o "antifestivo", i riti del consumo smodato o quelli di astinenza e di privazione. Tutti gli altri aspetti del modello possono essere o meno oggetto di biforcazioni; vi sono riti vocali che tendono a escludere il gesto, riti dell'azione e della partecipazione che tendono a escludere lo spettacolo puro e semplice. E ve ne sono altri che, al contrario, si indirizzano sempre più verso quest'ultimo e sfociano nel teatro e nelle arti plastiche (23) .

L'imitazione rituale tende a concentrarsi su un aspetto del modello che a poco a poco viene privilegiato a scapito di tutti gli altri .

Essa trasforma anche quello che accentua, e alla lunga genera forme così numerose e così diverse fra loro che il buon senso si ribella all'idea che possano risalire tutte alla stessa origine .

L'ipotesi di un'origine comune al re e all'orfano sacrificato non è per niente assurda alla luce dell'imitazione selettiva, sempre più unilaterale, di cui la duplice

esperienza di Giobbe può essere oggetto. L'idea di un'origine comune a tutti i riti non è un insulto al buon senso. La concezione dinamica e trasformatrice del rito da me abbozzata non è soltanto possibile: è la sola ad essere probabile, perché è la sola a spiegare certe differenze tra i riti, così come certi elementi comuni che sussistono fino alla fine e che nessuna teoria ha mai spiegato .

In realtà, non esiste altra ipotesi che possa dar conto al tempo stesso delle somiglianze e delle differenze fra un rito e l'altro, come pure delle differenze più rilevanti e delle infinite gradazioni che si possono osservare tra un sistema rituale e i sistemi affini .

L'origine comune mi sembra feconda giacché è un evento multiforme e polivalente, che appare tanto più complesso quanto meno è compreso, e che tenderà necessariamente a semplificarsi a partire dal momento in cui verrà ripetuto in modo deliberato, lucido, in assenza di rivolgimenti mimetici spontanei .

Nulla è più difficile da districare, nelle scienze della cultura, del ruolo dell'analogia. Nel diciannovesimo secolo si dava molto peso anche alle più piccole analogie; teorie molto generali venivano ricavate da un numero limitato di analogie non controllate. I risultati sono stati necessariamente deludenti e oggi la reazione tocca il culmine .

La diffidenza verso le analogie è ormai tale che, a volte, si finge di non vederle. Ci si rifiuta di trarre la benché minima conclusione persino da quelle più evidenti, per evitare di rivivere le delusioni del passato: atteggiamento, questo, sterile quanto l'altro che lo ha preceduto .

Siamo appena usciti da un'epoca nella quale evitare le analogie era considerato di per sé una sorta di progresso scientifico. Il che non ci fa incorrere, certo, negli stessi pericoli che comportavano gli abusi di un tempo. Sfortunatamente, però, non porta a niente, come prova l'attuale impoverimento. Senza una padronanza delle analogie, non è concepibile alcuna teorizzazione etnologica. E le analogie non sono trascurabili o aggirabili a piacere. Non potremo certo cullarci a lungo nell'illusione che in etnologia progredire significhi non porsi più le domande essenziali, dichiararle non pertinenti, in particolare in ambito religioso .

Il vero problema è sapere se l'origine comune è un'«idea generale» applicata alle istituzioni più varie come una veste troppo ampia, che si adatta facilmente a tutte le forme perché non è sagomata su nessuna, oppure se essa descrive realmente un meccanismo genetico: in questo caso, è possibile pervenire a genesi convincenti, capaci di spiegare le istituzioni in modo dettagliato e di tener conto tanto della differenza tra forme analoghe quanto dell'identità tra forme diverse? Se è ingannevole far scomparire l'analogo nell'identico, sarebbe ancor più profondamente fuorviante annullarlo, facendo passare l'analogia per una differenza come tante. E' solo un modo per eludere il problema centrale di ogni ricerca in ambito culturale. Fino ad oggi tale riduzione dell'analogo al differente è passata inosservata, giacché si è verificata tramite l'approccio linguistico, che sembra ribaltare radicalmente la problematica, mentre in realtà non fa che abbandonare le grandi domande di un tempo. Certo, alcune vecchie domande sono prive di senso, ma non lo sono altre, che comunque vengono escluse con il resto .

L'analogia si presenta come un groviglio, tuttora inestricabile, di differenza e identità. Invece di affrontare con decisione la soluzione del problema, l'etnologia moderna, illudendosi di sbarazzarsene, si è impantanata successivamente in due vicoli ciechi: l'analogismo delirante fino a tempi recenti, e attualmente il «differenzialismo», più delirante ancora.

La tesi della violenza e del sacro non è un ritorno all'analogismo delirante - come non può non sostenere il differenzialismo delirante ma un tentativo di uscire dal doppio vicolo cieco, per dominare l'analogia grazie a una particolare concezione della "mimesis" e del meccanismo vittimario.

Per molti ricercatori è evidente che la tesi dell'origine comune non può evitare di minimizzare o eludere le differenze. Una cosa non deriva necessariamente da un'altra. Fino ad ora, in effetti, nessuna origine unica ha prodotto risultati convincenti, ma "La violenza e il sacro" non costituisce un'origine nell'accezione oggi legittimamente criticata. Se tale libro è in errore, si tratta di un errore inedito; pur non ricadendo nell'analogismo delirante, però, il differenzialismo lo accuserà ugualmente. Non istituendo differenze tra le differenze, insomma, il differenzialismo si risolve con il precipitare generale nell'insulsaggine e nella noia.

Per accorgersi che la tesi mimetico-vittimaria tiene conto delle «differenze», poi, è necessario anche seguire passo passo l'itinerario che va dall'origine violenta alla diversità dei rituali, delle istituzioni, delle culture. Non bisogna accontentarsi di definire a priori impossibile tale itinerario, in nome di ragioni che si credono antidogmatiche, laddove in realtà nulla vi è di più

dogmatico, più terroristico, più avverso a ogni forma di pensiero del dogmatismo dell'antidogmatismo .

I ricercatori che confondono le classificazioni con l'oggetto ultimo della ricerca - che consiste nel comprendere ciò che essa spiega e spiegare ciò che essa comprende - non possono certo interessarsi al nostro tentativo. La possibilità di risalire a monte del classificabile per ricostruirne la genesi appare loro impossibile, contraria alle idee nitide e chiare. Come il pensiero religioso, le moderne scienze dell'uomo e della società restano fondamentalmente platoniche. Esse trasformano in entità indipendenti fenomeni religiosi e sociali in realtà legati gli uni agli altri .

Come mai queste scienze sono incapaci di individuare il meccanismo della violenza collettiva persino in un testo, come i Dialoghi di Giobbe, in cui è tanto spudoratamente esibito? Perché i loro metodi di analisi e i loro modi di discriminazione e differenziazione restano tributari dei meccanismi vittimari, e sono costantemente orientati verso differenze sempre più sottili, nella direzione opposta a quella dell'origine da cui dipendono .

I nostri linguaggi sono fatti per opporre il mimetico e lo spontaneo; sono fatti per assicurare l'esclusione reciproca dei comportamenti religiosi e non religiosi, dal momento che solo questi ultimi sono percepiti come significativi; sono fatti per perpetuare l'ignoranza dei meccanismi vittimari .

Il Libro di Giobbe dà prova di tale limitazione delle scienze umane: l'invisibilità del fenomeno centrale salta agli occhi, ma sfugge sempre ai metodi di investigazione profani, così come alle teologie ancora troppo sacrificali,

visto che i primi si situano sempre nel prolungamento delle seconde .

Certo, il meccanismo del capro espiatorio è differenziante, dà luogo alla differenza originaria; differenzia Giobbe in quanto colpevole, ne fa il capro espiatorio tra tutti i suoi doppi mimetici, i suoi fratelli nemici che si definiscono «amici»; ma non è differenziato nel senso delle forme rituali e post-rituali che potrebbero scaturirne se tutto fosse propizio. Per questo si sottrae ai modi di conoscenza rituali e post-rituali ai quali la nostra epoca non è ancora sfuggita e si presenta come un "monstre", che somiglia a troppe cose contemporaneamente per costituirne una sola secondo l'ottica dei procedimenti di analisi che da esso derivano .

Per molti esperti capire il sacrificio consiste nell'individuare le classificazioni del sistema particolare che li interessa. Ritengono falsa, a priori, qualsiasi teoria fondata su distinzioni o accostamenti che non compaiano nel linguaggio del sistema che studiano. Evitano le analogie.

Sostenere, come faccio io, che il processo vittimario collettivo, il capro espiatorio nell'accezione comune, fornisca la matrice di tutti i sacrifici, appare ingiustificabile. Questa tesi, infatti, taglia corto con quelle distinzioni che i sistemi liturgici non aboliscono mai. E' dunque facile dire che io non rispetto i fatti .

Ed ecco che Giobbe, per fortuna, fa la stessa cosa, si permette anche lui certi paragoni sconvenienti. Le sue metafore accostano incessantemente cose che i teorici rispettosi della lettera istituzionale non si permettono di accostare .

Nulla vieta, naturalmente, di fare orecchi da mercante: si può sempre seguire l'esempio degli «amici», attualizzando le loro argomentazioni .

Il Libro di Giobbe appartiene, senza dubbio, alla «letteratura», e l'orfano estratto a sorte è solo una metafora. Anche il re è solo una metafora. D'accordo; ma siamo proprio sicuri di non poter cavare mai nulla di veritiero dalla letteratura e dalle sue metafore...? La metafora del re è veramente incongrua, oppure, al contrario, è coerente e perfettamente giustificata? Si tratta forse di una metafora ultramoderna, così ampiamente divaricata da accostare oggetti effettivamente estranei fra loro per creare sensazioni di shock gratuite, oppure si tratta di una metafora che mette a confronto due realtà davvero vicine l'una all'altra, ma il cui raffronto ci stupisce a causa della nostra ignoranza? La prossimità dei dati accostati ci è sempre sfuggita, ma, se consideriamo attentamente la metafora, forse apprenderemo qualcosa che non sappiamo. Ci sono cose che le metafore dei Dialoghi sanno bene e che le teorie etnologiche, giudicate ragionevoli, non sanno affatto .

La neutralità apparente delle fonti non letterarie è meno ricca e, in ultima analisi, meno degna di fede della grande letteratura. Giobbe può giudicare meglio di noi il sacrificio. Le sue metafore hanno un senso soltanto in virtù del legame di filiazione tra persecuzione collettiva e sacrificio ritualizzato proposto in "La violenza e il Sacro" .

Non si può far dipendere l'esistenza o l'inesistenza di questo legame dalle indicazioni fornite o non fornite dai sistemi di codificazione liturgica. E' evidente che tali sistemi non esibiscono mai il proprio radicamento nella violenza. Dare alla loro testimonianza esplicita l'ultima

parola in materia di teoria sacrificale è altrettanto azzardato che chiedere alla comunità di Giobbe se il capro espiatorio sia tale e se le violenze di cui si lamenta siano reali e arbitrarie come egli pretende .

Occorrerà allora negare a Giobbe lo statuto di vittima, con la scusa che egli è il solo a segnalarcelo e che né i tre «amici» né altri nella comunità glielo riconoscono? Tutte le interpretazioni tradizionali gli negano proprio questo. I rifiuti più efficaci non sono mai i più espliciti. Si consente a riconoscere in Giobbe la vittima di Dio, del diavolo, della cattiva sorte, del destino, della «condizione umana», del clericalismo e di tutto quel che si vuole, purché non si tratti del prossimo, vale a dire di noi stessi .

Il rifiuto di riconoscere la vittima in quanto tale, l'eterna rivendicazione d'innocenza per l'umanità, non è forse la verità ultima dell'incomprensione di cui i Dialoghi sono oggetto? Segretamente, siamo sempre d'accordo con i falsi «amici», che fingono, ma a fatica, di aver compassione di Giobbe, e che lo trattano come colpevole non solo per farne il loro capro espiatorio, ma proprio per negare che ciò sia possibile. Le due cose procedono sempre di pari passo .

Philippe Némò (24) ha ragione di pensare che i commentatori si accodano agli «amici» nel loro tentativo di ridurre Giobbe al silenzio e nel loro insistere solo sui testi marginali... Il vero sapere antropologico non può limitarsi a recuperare le classificazioni proprie dei sistemi studiati. Deve offrirne una spiegazione, fondata su una teoria tanto genetica quanto strutturale .

Non meno dello stesso Giobbe, la teoria vittimaria confonde in modo grossolano la persecuzione spontanea con i sacrifici rituali, ma consente di individuare un

rapporto metaforico e al tempo stesso reale tra la persecuzione spontanea e tutti i sacrifici. Il rapporto è metaforico in quanto ogni gesto rituale costituisce una sostituzione di vittima; è reale, giacché anche la vittima sostituita viene immolata, capro espiatorio più che mai .

Al di là dell'apparente incoerenza dei discorsi che si susseguono senza risponderci, una coerenza superiore si rivela, ma solo a una condizione: occorre interpretare la differenza di prospettiva a beneficio di Giobbe; anteporre il discorso di Giobbe a tutti gli altri; prendere sul serio la rivelazione del capro espiatorio .

Diciamolo pure: occorre considerarla "vera" .

Alla luce delle parole di Giobbe, possiamo interpretare sia i discorsi degli «amici» sia l'insieme dei Dialoghi, ma non possiamo fare il contrario. I discorsi degli «amici» non illuminano affatto quello che dice Giobbe. Esistono due verità in senso relativo, nel senso del «relativismo» e del «prospettivismo», ma ce n'è una sola sotto il profilo della conoscenza, ed è la verità della vittima .

Oggi la volontà di «rispettare le differenze» arriva al punto di mettere tutte le «verità» sullo stesso piano. Abbandona, in fondo, l'idea stessa di verità, poiché in essa non vede altro che una fonte di conflitto. Ma se noi mettiamo la «verità dei persecutori» e la «verità della vittima» allo stesso livello, presto non ci saranno più né differenze né verità per nessuno. Gli «amici» sono perfettamente «sinceri», ma la loro «verità» è il linciaggio degli innocenti. Ed è anche una mistificazione. La «verità» che enuncia Giobbe è ben altro: è verità incondizionata, assoluta .

Non è sufficiente riconoscere l'oggetto del dibattito, la violenza collettiva che si appresta ad abbattersi su Giobbe e che già lo

sfigura: è necessario individuare le due prospettive rispetto alle quali tale violenza può essere considerata e, soprattutto, scegliere fra esse. Evitare di prendere posizione è un inganno. Ostentare "impassibilità" - qualunque ne sia il pretesto, stoico, filosofico, scientifico - perpetua lo status quo, prolunga l'occultamento del capro espiatorio, fa di noi degli ottimi complici dei persecutori .

Giobbe è tutto il contrario di questa impassibilità. Lungi dall'essere una fonte di ignoranza, l'identificazione appassionata con la vittima è in questo caso fonte autentica di conoscenza e di tutto il resto. La vera scienza dell'uomo non è mai impassibile .

Ai nostri giorni, alcuni aspetti di tale conoscenza - quella della vittima - sono troppo diffusi per non essere sviliti e pervertiti, per non diventare strumento paradossale di una persecuzione più sottile .

Il carattere singolare della nostra epoca si palesa nel fatto che il posto della vittima è oggi il più ambito di fronte all'opinione pubblica. Non è più l'antica posizione del supplice che tenta di destare pietà, ma la rivendicazione di diritti giuridici e persino extragiuridici .

Questo nostro stato di cose è inseparabile dall'influenza biblica. Ma non ci si deve lasciar ossessionare dal "risentimento" mimetico, come ha fatto Nietzsche, al punto da vedere in esso sia il figlio legittimo della Bibbia nel nostro universo sia la sua ispirazione primaria. Il risentimento non è che un figlio illegittimo, e di certo non il padre, della Scrittura giudaico-cristiana .

Al di là dei malintesi, delle calunnie e delle usurpazioni di cui è fatta oggetto, al di là degli sconvolgimenti storici e persino dei disastri che ne risultano, al di là di tutto ciò che la deturpa ai nostri occhi, la verità della vittima, finalmente posseduta, è l'evento più grande e più felice di quella che è la storia della religiosità e dell'umanità nel suo insieme .

Parte quinta
LA CONFESSIONE DELLA VITTIMA

UN PROCESSO TOTALITARIO

Invidia e rivalità mimetiche vengono riassorbite dal fenomeno del capro espiatorio e si trasformano in positività religiosa, a patto, beninteso, che l'operazione non lasci residui, ovvero che l'unanimità contro il capro espiatorio sia perfetta .

Un'eccezione, una sola, un'unica dissonanza nel concerto che si leva contro la vittima, e l'epilogo favorevole non è più sicuro. La virtù della droga svanisce; l'unità del gruppo si sgretola. Il minimo raffreddamento dell'odio può seminare il dubbio e compromettere gli effetti catartici sul morale della comunità .

Rafforzare la comunità e rafforzare la trascendenza socio-religiosa sono tutt'uno. Ma tale rafforzamento esige un meccanismo vittimario senza sbavature, un accordo perfettamente unanime sulla colpevolezza della vittima .

Finché la vittima è in vita, fa parte della comunità; può, quindi, partecipare all'unanimità che si costituisce contro di lei. L'esigenza di unanimità la riguarda in prima persona. Non vi è motivo di esentarla. Al contrario: nessun consenso è più prezioso del suo. I tre «amici» cercano di ottenere da Giobbe il suo consenso al verdetto che lo condanna. E' il vero scopo della loro missione, poiché da questo dipende

l'efficacia del meccanismo vittimario. Non si tratta certo di dissertazioni astratte sul problema del Male .

I tre «amici» cercano di consolidare il «sistema di rappresentazione» fondato sulla scelta di Giobbe come capro espiatorio. Non ci sanno fare, indubbiamente, ma, a meno di non lasciare che i sistemi di rappresentazione si formino e si disgreghino da soli, non si potrebbe procedere diversamente .

Il sistema consiste nello scagionare la collettività, diffamando il capro espiatorio. Per consolidarlo, occorre rafforzare la credenza in questa diffamazione mitica. Il mezzo più efficace è, secondo ogni evidenza, una confessione resa dal colpevole stesso nelle forme prescritte. Occorre che Giobbe dichiari pubblicamente la propria infamia, che la affermi apertamente, in tono assolutamente convinto .

Si pensi a Edipo alla fine della sua tragedia. Ripete più volte di essere un'orrenda lordura, ripugnante agli dèi e agli uomini, quello che in greco si chiama "míasma". Richiede la propria espulsione con un entusiasmo tale che gli restituirà, a lungo andare, la stima della comunità. La sua arrendevolezza gli frutterà subito alcune circostanze attenuanti, allora da parte dei Tebani, che si accontentano di mandarlo in esilio, e ai giorni nostri da parte di tutti. Egli salva la propria vita, in definitiva, solo grazie al suo comportamento di vittima esemplare, esattamente opposto a quello di Giobbe .

Si chiede alla vittima di spiegare ai suoi concittadini quanto sia giusto ormai pensar male di lei. Questo facilita l'adesione di tutti all'ortodossia in corso di elaborazione. La forza di tale adesione, nelle società primitive, consente di

chiudere il cerchio e fa del capro espiatorio il principio dell'unità sociale, un dio al tempo stesso nocivo e benefico .

Con Giobbe il cerchio si è già allentato. Da molto tempo il processo vittimario non produce più questo genere di divinità, ma la crisi sacrificale non fa che rendere ancor più necessaria l'adesione entusiastica e spontanea della vittima all'ondata di mimetismo che la disonora e l'annienta .

Ogni volta che si presenta un «empio», la comunità rispolvera la sua immutabile macchina rituale, ma l'insubordinazione di Giobbe manda all'aria il copione: decisamente, i registi non si aspettavano una resistenza di questo genere .

L'intervento del quarto inquisitore, Eliu, aiuta a capire il carattere letteralmente inaudito dell'evento: una vittima che tiene testa all'intera comunità. E' un fatto così scandaloso che un lettore indignato ha voluto sopprimerlo inventando appunto il personaggio di Eliu, per poter così intervenire nella vicenda attraverso di lui .

L'impotenza dei tre primi «amici» a ridurre Giobbe al silenzio ha fatto infuriare questo acceso partigiano del dio vendicatore .

Essenzialmente, Eliu è tanto d'accordo con i primi tre linciatori che non può immaginare nessun'altra causa del loro insuccesso se non l'incompetenza. Egli rivela l'aggravarsi della crisi sacrificale. Come tutti i contestatori superficiali, fa della sua giovinezza una carta vincente, un motivo di superiorità. Quando l'operazione «antica via» fallisce, ci sono sempre degli Eliu che, cercando di rimetterla in azione, le assestano il colpo definitivo .

Per comprendere quale sia la posta in gioco del dibattito, possiamo raffrontare i Dialoghi all'"Antigone" di Sofocle. In questa tragedia, tutto ruota intorno a un'operazione di

capro espiatorio che affiora un po' troppo per poter svolgere bene il suo ruolo, e il problema, come sempre in questi casi, verte sull'adesione della comunità, che non è unanime .

Solo l'esigenza di unanimità può spiegare l'importanza che Creonte attribuisce alla ribellione di Antigone. Non è la personalità della giovane o la sua parentela con Polinice a dare peso alla sua disobbedienza, ma la rottura dell'unanimità. Mostrando che Polinice non differisce per niente da Eteocle, suo fratello-nemico, ed esigendo le esequie per entrambi, Antigone impedisce la risoluzione sacrificale cercata da Creonte, cioè impedisce l'instaurarsi della differenza mitica .

Tra i due fratelli che sono morti come sono vissuti, nell'ostilità simmetrica dei doppi, non vi è la benché minima differenza. Si somigliano come le due gocce d'acqua dei "Menecmi". Sono gli stessi gemelli della violenza. Se i Tebani capiscono che il loro capro espiatorio, Polinice, è stato scelto in modo arbitrario, se individuano in lui appunto un "capro espiatorio", la visione vittimaria non «attecchisce»; la vittima non viene vista come responsabile delle divisioni che distruggono la comunità. Quest'ultima non viene liberata dal suo male .

E allora la discordia tragica continuerà a perpetuarsi: è quel che avviene effettivamente in "Antigone"; le insufficienze del processo vittimario sono tutt'uno con l'azione tragica. In mancanza di una vittima unanimemente ritenuta colpevole, di un capro espiatorio ben dissimulato, la tragedia riprende slancio, nuovi doppi si fronteggiano: Antigone e Creonte, l'esercito di Eteocle e quello di Polinice .

La posta in gioco è identica a quella di Giobbe, con l'unica differenza che, nella sua persona, Antigone e Polinice sono fusi in uno. Chi denuncia l'espulsione arbitraria è il capro espiatorio stesso. Giobbe è l'Antigone della propria causa. Gli si chiede di riconoscersi martirizzato giustamente, e lui rifiuta .

Con Giobbe, i tre «amici» danno prova dello stesso cauto accanimento messo in atto dal re Creonte con Antigone. Hanno la violenza dalla loro, ma non possono esercitarla apertamente.

L'importante è ottenere il libero consenso della vittima al suo supplizio .

Talvolta gli inquisitori addolciscono il tono, ricorrono alla strategia. Alternano alle minacce di assassinio vaghe promesse di riabilitazione. A mio parere è questo atteggiamento a far nascere, naturalmente grazie al prologo, l'interpretazione singolarmente fallace secondo la quale i tre «amici» sarebbero dei «consolatori». La relativa moderazione dei tre non ha nulla a che vedere con la pietà .

Gli «amici» non dimenticano mai il loro scopo: spezzare la resistenza di Giobbe, ma senza costrizione apparente .

Se il consenso di Giobbe fosse visibilmente strappato con la forza, perderebbe ogni valore agli occhi della comunità. Questa strategia precorre la moderna propaganda .

Poiché non riescono a diventare gli officianti di un sacrificio la cui solennità non venga mai intaccata, il gruppo dei tre «amici», che poi diventeranno quattro, somiglia sempre più a quello dei poliziotti intorno a un indiziato. Non sono propriamente dei carnefici, ma per loro tutte le forme di intimidazione, tutte le pressioni psicologiche sono buone, pur di ottenere le famose «confessioni spontanee» tanto care alle società dittatoriali.

Il fallimento del processo di sacralizzazione indebolisce le connotazioni propriamente sacre, e quel che ho detto sotto il profilo religioso può e deve essere ripetuto in ambito non strettamente giudiziario, ma poliziesco e totalitario .

Tra quell'universo e il nostro le analogie sono singolari. Vi è in Giobbe qualcosa che ricorda una certa decadenza moderna della giustizia. Là dove l'ideologia altera il sistema giudiziario, le parodie legali si moltiplicano e suscitano comportamenti analoghi a quelli dei tre inquisitori al capezzale di Giobbe .

Nelle società finora immuni da tale inquietante evoluzione, si fatica a comprendere l'importanza che i regimi totalitari attribuiscono ai simulacri della giustizia, almeno quanto l'accanimento degli «amici» nel far «confessare» Giobbe. L'accostamento dei due misteri li chiarisce entrambi .

In ambedue i casi, mancano le garanzie dei sistemi giudiziari fondati sul rispetto dei diritti dell'uomo. E si cerca di ottenere la stessa cosa, l'adesione sincera degli accusati alla loro condanna senza prove, al loro annientamento «senza fare inchieste», come dice con fierezza Eliu. Questa adesione deve sostituire la prova .

Bisogna garantire una coincidenza perfetta tra la prospettiva dei carnefici e quella delle vittime. E' in gioco l'esistenza di una verità unica, una verità schiettamente trascendente, che si imponga a tutti gli uomini senza eccezione, compresi coloro che restano schiacciati al passaggio del suo corteo trionfale. Occorre dimostrare che questa verità è così sfolgorante da imporsi, in definitiva, anche a coloro che, per averla misconosciuta, devono pagarne le conseguenze .

Essi devono ammettere di aver peccato, e di subire a giusto titolo ciò che subiscono .

L'esigenza di una vittima consenziente caratterizza tanto il totalitarismo moderno quanto certe forme religiose e parareligiose del mondo primitivo. Le vittime dei sacrifici umani sono sempre presentate come estremamente favorevoli alla propria immolazione, ben convinte della sua necessità. E' il punto di vista dei persecutori, che il neoprimitivismo attuale è incapace di criticare .

Le ideologie totalitarie distruggono la fede in una giustizia imparziale e sovrana, estranea ai conflitti della città terrena. I regimi che trionfano sulle rovine di una legalità sistematicamente calpestata non possono più disporne quando, a loro volta, ne hanno bisogno. Essi hanno distrutto la trascendenza effettiva della legge rispetto agli individui che compongono la società reale .

Quando non vi è più tale trascendenza ad assicurare la sovranità e la continuità delle istituzioni giudiziarie, quando viene a mancare ogni principio invulnerabile alle ambizioni rivali, alle vicissitudini della storia, alla corruzione e alla mediocrità dei suoi rappresentanti, qualcosa di immenso è andato perduto. O non esiste più nessuna verità comune, o, per imporne una, occorre viverla sino in fondo, e se necessario morire per lei, visto che per lei si è pronti a uccidere. Occorre confondersi con tale verità, divenirne l'"incarnazione" .

Nei sistemi totalitari i dirigenti tendono verso questo statuto di incarnazione. Scrivono soltanto libri infallibili, pronunciano soltanto parole geniali. Vengono trattati come verità incarnate, come re sacri. E' il cosiddetto «culto della personalità» .

Quando gli idoli sono molti, però, il più piccolo disaccordo fra loro vizia e compromette una verità che non esiste realmente se non nelle sue incarnazioni privilegiate. Il conflitto fra gli idoli equivale al frantumarsi e al frammentarsi del sacro: alle sue spalle, tutta la società rischia di dividersi e di decomporsi. La vittoria fisica di una fazione sulle rivali non è sufficiente a ristabilire l'unità del vero .

Occorre che i vinti riconoscano liberamente di aver sbagliato. E' necessaria una confessione di colpevolezza che non appaia solo estorta con la violenza. Si esige che i maledetti benedicano la maledizione che si abbatte su di loro. Non si chiede loro di perdonare, al contrario, perché questo darebbe a intendere che la persecuzione non è necessariamente infallibile. Ad essere richiesta è un'adesione entusiastica alla decisione che li annienta .

E' proprio quanto i tre «amici» chiedono a Giobbe. I vinti devono ammettere di essere nell'errore e nel tradimento da sempre. Essi credevano di essere innocenti, ma erano colpevoli, parricidi e incestuosi sin dall'origine. Erano riusciti a ingannare il popolo facendosi acclamare, mentre non incarnavano autenticamente la verità .

Una volta distrutta, la trascendenza istituzionale non può essere ristabilita se non in modo precario e temporaneo, con mezzi analoghi a quelli delle società primitive, anch'esse prive di trascendenza permanente, ma per ragioni opposte: per non averla ancora generata. Le società totalitarie moderne hanno finito per distruggere tale trascendenza; le società primitive non sono riuscite a produrla .

In entrambi i casi non rimane che una risorsa: il meccanismo del capro espiatorio. Prima del totalitarismo,

le società moderne non erano riuscite a eliminare i capri espiatori, ma ne avevano respinto ai margini la violenza più brutale, al tempo stesso attenuando tale violenza all'interno delle loro frontiere. Questi modesti passi avanti sono compromessi, ai nostri giorni, dalla recrudescenza incalzante dei conflitti internazionali e dal ritorno in auge del processo vittimario, sia nel terrorismo sia nel totalitarismo .

Né più né meno che ai funzionari sovietici, ai tre «amici» non interessa la verità. Il loro scopo è di ottenere da Giobbe che confessi pubblicamente di essere colpevole, poco importa di che cosa, purché lo faccia davanti a tutti. In ultima analisi, si chiede allo sventurato di confessare di essere stato colpito da un dio infallibile piuttosto che da uomini fallibili. Gli si chiede di confermare la santa alleanza del linciaggio unanime .

17. LA RICOMPENSA

Le procedure totalitarie e il processo di cui Giobbe è vittima hanno altri aspetti in comune. Uno dei più spettacolari è la cancellazione della memoria, la volontà di eliminare non solo il capro espiatorio in quanto tale, ma tutto ciò che potrebbe ricordarlo, compreso il suo nome che non deve essere più pronunciato .

Nell'universo religioso questo tipo di comportamento è giustificato dalla contaminazione che il capro espiatorio diffonde intorno a sé, così insidiosa e temibile che il minimo effluvio, il più insignificante ricordo, la sola rievocazione del nome basterebbero forse a scatenare il contagio. La vittima è talmente impura che occorre spargere al suo passaggio zolfo e disinfettanti, cancellando fino all'ultima traccia della sua presenza sulla terra .

"Il suo ricordo sparirà dal paese, il suo nome sarà cancellato dalla contrada .

Gettato dalla luce alle tenebre, sarà bandito dalla terra .

Né lignaggio né discendenza avrà nel suo popolo, né alcun superstite nel luogo dove ha soggiornato .

Della sua fine tragica stupirà l'Occidente e l'Oriente inorridirà .

Non vi sarà altra sorte per le case dell'empio, per la dimora di chi misconosce Dio" .

(18, 17-21) Niente è più tradizionale e più rituale di questa abolizione della memoria, di questo sradicamento totale dello pseudocolpevole. La stessa esigenza di distruzione iperbolica riappare nella nostra epoca in forma laicizzata. Alcune procedure religiose fanno pensare a certe misure profilattiche in caso di epidemia, e ancor oggi la medicina è spesso invischiata in questioni del genere. Nel totalitarismo moderno si riaffaccia tutto un insieme primitivo .

L'eliminazione radicale dei «colpevoli» ricorda la manipolazione di cui la storia è oggetto nel mondo totalitario. In Unione Sovietica il capo caduto in disgrazia diventa una non-persona e il suo nome sparisce dalle enciclopedie e dagli annali ufficiali .

Sull'«antica via» non ci sono mai targhe commemorative. Resta soltanto il ricordo della via stessa, sotto forma di minaccia che aleggia vagamente su tutti, e che si precisa nel caso di Giobbe. Si espone al rischio di un viaggetto su questa via qualsiasi individuo che dia prova di «empietà» agli occhi dei manipolatori dell'opinione pubblica: nel caso di Giobbe, viene definito appunto come «empietà» il rifiuto di piegarsi, l'autonomia di giudizio, la volontà di non cedere al terrificante mimetismo del gregge .

Lungi dal ridursi a incidenti spiacevoli ma pur sempre scusabili, a «deviazioni» facilmente rettificabili, il culto della personalità e le parodie giudiziarie fanno pensare a una ricaduta in forme di socialità direttamente fondate sul processo vittimario. La complicità ideologica porta molti a minimizzare ciò che accade, e in ciò che accade rientra anche questo. Si dà per certo che le «deviazioni» cesseranno una volta per tutte il giorno in cui i «buoni» prenderanno finalmente il potere e scacceranno per sempre

i «cattivi» - il giorno in cui, insomma, soltanto i «buoni» disporranno dell'espulsione purificatrice .

Questa ricaduta in un tipo di socialità che bene o male ha dominato quasi tutta la storia umana manca totalmente di «autenticità»: e non sappiamo se proprio per questo occorra considerarla meno temibile oppure, al contrario, più temibile ancora. Ormai, qualsiasi cosa facciano, gli uomini non possono più dimenticare la dimensione vittimaria della rivelazione giudaico-cristiana, e la riattivazione del capro espiatorio risente sempre degli effetti di una costruzione maldestra, di una menzogna visibile .

Nei nostri universi totalitari, anticamente cristianizzati, la parte di manipolazione cosciente è più forte che negli universi in cui la verità del capro espiatorio non è mai penetrata. Il mondo contemporaneo resuscita la violenza primitiva senza recuperare la non conoscenza che determinava la relativa innocenza di quegli universi, impedendo loro di diventare invivibili .

Dopo essersi allontanate sempre più, da qualche secolo, dalla religiosità primitiva, pur senza pervenire a una vera e propria rottura con essa, le società moderne tornano ad accostarvisi, o piuttosto si accostano alla sua disgregazione, non appena cedono alle tentazioni totalitarie - e vi cedono forse sempre più, per ragioni inaccessibili ai modelli di riflessione strettamente politici e persino sociologici .

Non a caso le fonti più idonee a illuminarci su quel che accade oggi sono proprio i grandi testi dell'universo tragico e profetico, le opere più ispirate dalla decadenza sacrificale del mondo antico. Non si devono «fare tragedie», si dice, ma forse ci troviamo proprio in una tragedia, nel senso più profondo del termine .

E' per questo che l'antico Libro di Giobbe fa vibrare un tasto per noi attuale. Quanto più comprenderemo il funzionamento vittimario degli universi primitivi, tanto più penetreremo la natura dei rapporti fra gli uomini in seno agli universi totalitari. In entrambi i casi l'essenziale dipende da una sola assenza, sempre la stessa, che noi non constatiamo, perché è l'assenza di una cosa che non è proprio una cosa e che molti non vedono. Molti ne scoprono l'esistenza e l'importanza, ma troppo tardi, a partire dal momento in cui ha cessato di esistere, per le conseguenze della sua assenza .

Con questo intendo riferirmi a una trascendenza sociale abbastanza forte e stabile da fare a meno di un ricorso perpetuo ai capri espiatori interni al gruppo minacciato. La maggior parte degli occidentali rimane troppo protetta da tale trascendenza per poterne concepire l'eventuale perdita e per rendersi conto del privilegio immeritato di cui ancora gode .

E' totalitaria qualsiasi società nella quale il capro espiatorio torni ad assumere la sua sempiterna funzione di instauratore e restauratore di trascendenza, seppure in un clima troppo influenzato dalla conoscenza biblica e cristiana - la conoscenza, per l'appunto, di che cosa sia un capro espiatorio - per resuscitare veramente l'illusione degli «amici» di Giobbe e di tutti coloro che credono di vivere in un universo senza difetti. Gli «amici» descrivono ingenuamente tale universo retto da una giustizia infallibile: un universo senza dubbio atrocemente crudele, ma del quale si può ammettere, senza cadere per questo nel neoprimitivismo, che l'incrollabile fede di coloro che lo abitavano gli conferisse una sorta di innocenza e di

freschezza, di cui le opprimenti parodie totalitarie sono completamente sprovviste .

L'esigenza di perfezione assoluta potrebbe invero costituire il punto comune tra la società degli «amici» e le società totalitarie attuali .

Dinanzi a imperfezioni troppo evidenti per essere negate, dinanzi a tutto ciò che rifiuta in modo troppo palese di funzionare debitamente, la reazione totalitaria non è mai in primo luogo pragmatica, ma giudiziaria. Per arrivare a soluzioni concrete, lo stato d'animo più fecondo consiste nel pensare che non vi è probabilmente nessun «colpevole». Per imparare a stroncare la peste, occorre anzitutto rinunciare agli oracoli di Laio, rinunciare alla caccia al capro

espiatorio. Gli universi totalitari rinunciano a questa rinuncia, reintegrando a loro insaputa, in nome del «progresso», l'universo mentale mirabilmente definito da Elifaz: "Rammenta: quale innocente è mai perito? Quando mai hai visto dei giusti sterminati? Parlo per esperienza: chi coltiva l'iniquità e semina l'afflizione, la raccoglie .

A un respiro di Dio muore, dal soffio della sua collera è annientato" . (4, 7-9) Non si fatica a comprendere perché i tre «amici» pensino in questo modo. Essi hanno sempre partecipato alle vicende di cui parla Elifaz dalla parte dei linciatori, dalla parte della comunità. I Giusti sono coloro che non si fanno mai linciare e che ben concludono la loro esistenza, come bene l'avevano iniziata .

Coloro che si fanno linciare, di regola, non possono poi andarlo a raccontare: è proprio questo che fa dei discorsi di Giobbe un'eccezione straordinaria e un abominio per tutto un universo che non può vedere altro, nei suoi lamenti, che

un sovvertimento imperdonabile dell'idea stessa di giustizia divina .

Agli occhi degli «amici», finché non vi è nessun Giobbe a sconvolgere le regole del processo vittimario, tutto va necessariamente per il meglio nel migliore dei mondi possibile. La vendetta divina perseguita sempre gli altri; solo i malvagi, con ogni evidenza, vengono calpestati dalla folla. In simili condizioni, non è naturale pensare che il mondo sia estremamente ben fatto? Quelli che il meccanismo del capro espiatorio coinvolge e persuade interamente vivono in un mondo sempre conforme alle esigenze della Giustizia. Se tale mondo cessa, per un istante, di essere giusto, prima o poi interverrà il processo vittimario a ristabilirne la perfezione. Gli «amici» constatano proprio questo nel caso di Giobbe, come il narratore del Salmo 73. Le schiere celesti sono talvolta un po' lente nel mettersi in marcia, ma quando irrompono saldano subito il conto con i malandrini. In definitiva, a questo mondo i buoni e i cattivi ricevono sempre dal dio quel che si meritano. E' l'idea efficacissima della ricompensa: aspetto essenziale di tutti i sistemi di rappresentazione mitologica. Non occorre riflettere a lungo per capire che essa si fonda interamente sul meccanismo vittimario .

E' per questo che la fede nella ricompensa domina la religiosità primitiva, ed è molto più di una filosofia o una teologia. Per primitiva intendo ogni società strutturata da meccanismi di capro espiatorio ancora intatti. La giustizia trascendente è tutt'uno con il processo vittimario descritto da Giobbe finché non sopraggiunge appunto un Giobbe a sconvolgerlo, descrivendolo. Essa è quindi al tempo stesso tanto naturale quanto soprannaturale, tanto trascendente

quanto immanente, ed è sempre presente perché è tutt'uno con l'unanimità mimetica, e prima o poi l'unanimità mimetica si ricostituisce contro una vittima qualsiasi .

Su questo aspetto, come su tanti altri, il Libro di Giobbe ha un incomparabile valore didattico. I tre «amici» non possono credere, come fanno, nella colpa di Giobbe e di tutti i capri espiatori precedenti, senza credere allo stesso modo in una Giustizia assoluta che trionfa sempre quaggiù. Le due cose sono in realtà una cosa sola .

Tutti coloro che la comunità percepisce unanimemente come colpevoli si fanno in realtà punire, e tutti coloro che si fanno o sembrano farsi punire, semplicemente forse perché colpiti da una sventura accidentale, vengono subito considerati colpevoli e diventano anche capri espiatori. La Giustizia non può che trionfare .

Il meccanismo espiatorio ben oliato dà vita a un mondo assolutamente «perfetto», giacché assicura automaticamente l'eliminazione di tutto ciò che appare imperfetto e fa apparire imperfetto, indegno di esistere, tutto ciò che si lascia eliminare in modo violento .

Questo mondo non lascia spazio all'ingiustizia impunita o al male non castigato, né più né meno che al giusto sventurato o all'innocente perseguitato. Elifaz lo dice chiaramente. E' un cerchio perfetto: il principio di questa perfezione non rivelerà mai spontaneamente quanto di fallace contiene. Il mimetismo è troppo forte. Giobbe potrà sgolarsi fino alla fine dei secoli senza riuscire a farsi ascoltare né dai suoi «amici» né da altri .

Il principio fondatore non si lascia sovvertire. Appena compare quel che potrebbe sradicarlo e farne conoscere l'illusorietà - la voce di Giobbe, per esempio, che si proclama capro espiatorio -, scatta il meccanismo di

eliminazione, sia nella forma fisica e primitiva che Giobbe mostra in atto, sia in forme derivate, mitigate e intellettualizzate, di cui i nostri mille modi di misconoscere le parole di Giobbe costituiscono ottimi esempi. Il fatto che ogni «sistema di rappresentazione» sia in sé conchiuso deriva, in ultima analisi, dal meccanismo espiatorio .

La tendenza ad attribuire le imperfezioni di una società a dei capri espiatori interni ed esterni rimane certamente universale, ma, invece di scoraggiarla e denunciarla, le società totalitarie la incoraggiano e la sistematizzano. Esse alimentano con le vittime il mito che cercano di promuovere, ovvero quello della loro stessa perfezione .

18. GIOBBE HA DEI CEDIMENTI

Si può notare spesso, in Giobbe, una certa tendenza ad aumentare il numero dei persecutori e a esagerarne la potenza. Vi ricordate di quella «vile genia» che si aggrappa alle pareti di «orrende gole» o nei «crepacci della roccia»? Sfinita dagli stenti, si regge in piedi a malapena. Non si capisce bene che cosa abbia a che vedere con gli innumerevoli combattenti inviati dall'onnipotente per castigare il suo nemico. Non vi è rischio di confondere le due truppe .

Poi, senza transizione alcuna, il tono muta: forze irresistibili si lanciano all'assalto; orde innumerevoli vincono le deboli difese di Giobbe. L'epopea vendicatrice ricomincia, ma gli aggressori non sono cambiati: Giobbe, sì, ha cambiato registro. Un attimo prima, descriveva i propri nemici «privi di vigore», capaci tutt'al più di sputargli in faccia da un passo, e d'improvviso rieccoci in piena cavalcata delle Valchirie, come se a parlare fosse uno degli «amici» .

Riprendo il racconto un po' prima della fine del testo citato sopra: "E ora [questi esseri vili] eccoli lì a canzonarmi, a far di me la loro favola! Inorriditi, mi schivano, sputano davanti a me senza ritegno

Poiché egli [Dio] ha allentato il mio arco e mi ha abbattuto, respingono il morso dalla bocca .

La loro genia insorge alla mia destra, mi tira addosso pietre come proiettili, si apre nefaste vie verso di me .

Essi mi chiudono ogni via d'uscita, attaccano e nessuno li ferma, penetrano come attraverso un'ampia breccia e io sono travolto sotto le macerie .

I terrori si volgono contro di me, la mia sicurezza è spazzata via come dal vento..." (30, 9-15) Senza che se ne veda il motivo, lo

stile della rivelazione autentica lascia il posto all'enfasi epica. Il mutamento è repentino, nel bel mezzo di un'invettiva .

Le schiere celesti non sono immaginarie. L'ho dimostrato or ora. Si confondono con la comunità insorta contro il capro espiatorio. I cedimenti di Giobbe sul piano linguistico ne sono la conferma. Si tratta sempre degli stessi avversari. Dal punto di vista del contenuto non vi è rottura. Gli slittamenti linguistici sono tali da dissipare qualsiasi dubbio possa sussistere circa la vera identità di queste famose schiere. I carnefici reali e i guerrieri soprannaturali sono tutt'uno .

Nelle precedenti citazioni la contrapposizione fra i discorsi degli «amici» e quelli di Giobbe risultava sempre netta. Ma ecco che ora viene meno. Ho privilegiato innanzitutto i testi più rivelatori, nei quali il realismo del capro espiatorio trionfa in modo incontestabile .

Ve ne sono altri, che risultano ben diversi .

La mia interpretazione globale si fonda sul carattere irriducibile della contrapposizione tra il discorso degli «amici» e quello, realistico, di Giobbe. Da una parte la visione persecutoria della società, che genera mitologia e

rituale, dall'altra la visione di Giobbe che sovverte la prima rivelando di essere il capro espiatorio ingiustamente perseguitato .

A questo punto però Giobbe passa in qualche modo al nemico, e mima la ferocia degli «amici» in tutti i testi che lo mostrano fedele al dio dei capri espiatori, al dio barbarico della tribù .

Tutto questo genera un'impressione di caotico disordine. Per i lettori sedotti dal prologo e che non vedono in Giobbe il capro espiatorio oppresso da ogni parte, perseguitato da un'accusa coperta dal manto della divinità, i cedimenti verbali di Giobbe contribuiscono enormemente - la cosa è chiara - all'incomprensione del libro, alla significativa paralisi dell'esegesi attraverso i tempi. Essi rafforzano l'autorità del dio vendicatore, e rendono inesplicabile l'enigma del testo. Nel momento in cui una vittima adotta il linguaggio dei suoi persecutori, diventa più difficile riconoscerla in quanto tale .

In alcuni suoi discorsi Giobbe somiglia talmente ai suoi nemici che i curatori del testo sono in difficoltà. Essi attribuiscono a uno degli «amici» certe affermazioni che sembrano inverosimili in bocca al protagonista .

Forse i curatori hanno ragione: devono esserci state interpolazioni e manipolazioni di ogni sorta; ma il disordine è troppo profondo, a parer mio, per una soluzione meramente filologica. Si pone un problema generale di interpretazione. In alcuni casi è sicuramente Giobbe che parla; non gli si può sostituire nessuno degli «amici», e tuttavia egli parla esattamente come loro. Par di sentire Elifaz, Bildad o Zofar nei loro parossismi vendicatori .

Non bisogna però lasciarsi impressionare, né abbandonare il filo della violenza e del sacro. Il sovrapporsi delle voci, la confusione delle differenze, mai a vantaggio di Giobbe ma sempre a sostegno della visione della comunità, della visione totalitaria, lungi dal compromettere la lettura da me proposta, vi rientra senza difficoltà .

Si direbbe quasi che Giobbe, in alcuni momenti, non riesca a sostenere il proprio discorso realistico e rivelatore. E' il solo a esprimersi in quel modo: la tentazione di rinunciarvi e di parlare come tutti gli altri può diventare irresistibile... Di tanto in tanto egli vi soccombe. Nella prospettiva del processo totalitario suggerita nel capitolo precedente, queste improvvise contaminazioni possono apparire come cedimenti dell'eroe, come mezze vittorie per i persecutori .

Niente è più facile che far confessare quel che si vuole a un indiziato, quando ci si sa fare. La pressione unanime di un gruppo su un individuo isolato non può non sortire degli effetti .

Quando Giobbe si indebolisce, tende a prendere in prestito dagli avversari il loro linguaggio, e ripete a sua volta tutti gli stereotipi delle imprecazioni semirituali destinate agli «empi». Nulla nel testo annuncia o giustifica tali aberrazioni, ma esse non hanno alcunché di stupefacente .

In un essere sottoposto a tanta violenza, la confusione delle lingue è quasi inevitabile. Tra la vittima e i suoi carnefici il contagio mimetico è normale. Gli effetti speculari tra Giobbe e gli «amici» derivano da questa strana forza che talvolta fa soccombere anche le vittime più risolte dinanzi alla potenza fascinatrice dei carnefici .

Alcune formule di Giobbe evocano con forza il fenomeno psicologico al quale alludo: "Se penso di aver ragione, la sua bocca può condannarmi; se mi ritengo innocente, può dichiararmi empio .

Ma sono davvero innocente? Neppure io lo so più..." (9, 20-21) L'assillo degli «amici» fa vacillare sotto i nostri occhi le sue certezze più salde e rischia di distruggerle. Giobbe mette tutta la sua forza nel proclamare la propria innocenza, ed ecco che anche quest'ultima convinzione vacilla .

Ci troviamo sullo stesso terreno di prima, antico e moderno al contempo, che Dostoevskij e Kafka hanno così genialmente esplorato

Anche in un universo che non la riconosce ufficialmente come divina, molto spesso l'unanimità sociale ha facilmente ragione delle resistenze dei singoli. Questo non è sempre vero nel caso di Giobbe, il che fa di lui una vittima eccezionale .

Dobbiamo forse credere che la forza e la debolezza di Giobbe siano effetti volutamente ricercati, abilmente calcolati da un autore capace di suggerire con arte sottile lo smarrimento del personaggio, le sue incertezze, la complessa situazione intersoggettiva e spirituale che cerco di descrivere? E' possibile, ma non probabile .

Più probabile mi pare invece che l'autore stesso dinanzi ai propri «amici» Elifaz, Bildad, Zofar, eccetera, si trovi in una situazione simbolicamente analoga a quella che mette in scena. Egli si ribella, avanza a tentoni verso qualcosa di diverso dal dio violento, senza peraltro arrivare a una vera padronanza del suo progetto. Come già Philippe Némó, ritengo che occorra adottare questa ipotesi, la più appassionante. Tutto nei Dialoghi la suggerisce, niente può

veramente confermarla. Non sappiamo dove situare esattamente l'autore rispetto al suo personaggio: a quale distanza, o a quale assenza di distanza? Non possediamo altro che il personaggio, ed è di lui che dobbiamo parlare. E, parlandone, nulla ci vieta di pensare allo sconosciuto autore dei Dialoghi .

A Giobbe capita, dunque, di dubitare della propria innocenza: "Se decido di reprimere i lamenti, di cambiare espressione e di mostrarmi lieto, la paura si impadronisce di me al pensiero di tutti i miei mali, perché, lo so, tu non tratti così un innocente .

E se io sono colpevole, a che scopo affaticarmi invano?" (9, 2729) Ecco una caratteristica propria delle vittime che vengono sottoposte a tortura: la loro percezione presenta delle distorsioni, tutte più o meno simili a quelle dei persecutori. Nell'immagine che questi ultimi hanno di se stessi, così come in quella delle vittime, essi diventano più temibili di quanto non siano in realtà. Qualcosa di analogo si produce in ambito specificamente religioso. Invece di respingere l'idea che Dio stesso possa essere suo nemico, idea che si cerca di imporgli, Giobbe la accetta e addirittura la rivendica, in un atteggiamento di disperata fierezza .

Per la vittima, credersi esposta all'ostilità personale della divinità è l'esperienza più terribile, che offre però, curiosamente, una sorta di compensazione di cui i carnefici non possono privarla: perché la vittima fa propria la loro stessa idea. Se la contraddicono, non fanno altro che contraddire se stessi. Per riguadagnare rispetto ai suoi persecutori una superiorità che costoro non possono sottrarle, la vittima rilancia l'offerta .

Un fenomeno analogo si riscontra, a volte, negli individui accusati di stregoneria. Invece di negare energicamente il loro patto con il diavolo, essi se ne fanno un cupo vanto. Lusso, questo, che costa caro agli accusati, perché fornisce ai persecutori proprio quello che cercano. Un lusso che legittima l'accusa, che porta a compimento l'unanimità violenta .

Ecco un passo tipico: "Quando la smetterete di tormentarmi, di opprimermi con i vostri discorsi? Sono già dieci volte che mi insultate e mi maltrattate senza ritegno .

Se anche avessi sbagliato strada e persistessi nel mio sviamento, sappiate in realtà, quando credete di trionfare su di me e di provare la mia colpevolezza, che Dio stesso mi opprime e mi avvolge nella sua rete .

Ecco, grido contro la violenza, ma non ho risposta; faccio ricorso, ma non ottengo giustizia" .

(19, 2-7) Pur rimproverando ancora una volta agli «amici» di far di tutto per sopraffarlo, per provare la sua colpevolezza, Giobbe minimizza il ruolo della persecuzione umana rispetto alla sua controparte divina, che pure si concretizza esclusivamente in quella. Solo l'atteggiamento degli uomini rivela a Giobbe l'ostilità del dio nei suoi confronti .

Si noti l'immagine della rete divina che imprigiona la vittima, frequente nei Salmi in cui il capro espiatorio ha la parola, e frequente anche nell'epopea e nella tragedia. Prima di uccidere Agamennone, per ridurlo all'impotenza Clitennestra gli getta addosso una specie di rete che lo avvolge completamente. La rete è simile all'accerchiamento della vittima da parte di un esercito in armi .

Benché eseguito dalla sola Clitennestra, aiutata da Egisto, l'assassinio del re contiene una dimensione collettiva simboleggiata dalla rete - la stessa dimensione implicita nella costante presenza, attorno agli omicidi, di quelle assassine collettive che sono le Erinni .

Questa immagine fa parte di un insieme metaforico imperniato sulla caccia, preferibilmente collettiva: la caccia agli animali selvaggi, che richiama la caccia all'uomo. La rete di Agamennone sta all'"Orestide" come la rete di Giobbe a tutte le immagini di trappole, caccia e reti nei discorsi sulle schiere celesti

Si tratta sempre del dio della caccia all'uomo: non lo Yahvè dei profeti, ma l'Apollo o il Dioniso tragico. Egli è tutt'uno con la frenesia persecutoria che agita il gruppo umano e che si trasmette gradualmente in modo mimetico. E' il dio degli «amici». Sul piano religioso, nella maggior parte dei Dialoghi Giobbe non si distingue affatto da coloro che lo circondano: "Sì, Dio mi ha consegnato agli iniqui, mi ha gettato nelle mani dei malvagi .

Vivevo tranquillo allorché mi ha scosso, mi ha afferrato alla nuca per stroncarmi .

Egli ha fatto di me il suo bersaglio: mi accerchia con i suoi dardi, mi trafigge i fianchi senza pietà e versa a terra il mio fiele .

Mi apre ferita su ferita, mi si avventa contro come un guerriero" . (16, 11-14) Ancora una volta vediamo trasparire in questo passo il "tutti contro uno" della violenza collettiva. Si tratta sempre del registro epico/rituale della caccia al capro espiatorio. Certo, Dio è unico e rimane tale anche quando si trasforma in guerriero, ma questo singolare equivale a un plurale poiché sono necessariamente numerosi i guerrieri che accerchiano la

vittima con i loro dardi. Per parlare della divinità, Giobbe fa ricorso alla grandiosità delle schiere celesti .

Egli afferma che Dio lo consegna agli uomini iniqui e lo getta nelle mani dei malvagi. Mentre afferma il carattere persecutorio degli «amici», allo stesso tempo la vittima, senza essere pregata, sostiene di essere in realtà vittima non degli uomini, ma del dio. Come tutti, Giobbe pensa che l'odio nei suoi confronti non potrebbe estendersi a tutto il popolo senza l'istigazione della divinità.

Un antico istinto religioso gli impedisce di mettere in dubbio il diritto dei persecutori a fare appello al dio sociale. Sono dei «malvagi». Giobbe mette in dubbio la loro autorità in quanto uomini, ma non in quanto delegati dal dio, dal momento che il dio stesso lo ha consegnato a questi malvagi. Egli tenta di ricusare l'autorità sacra del linciaggio, di dissociare la divinità dai persecutori umani, ma molto spesso non ci riesce, e il suo linguaggio resta conforme al sistema della violenza e del sacro. Anche nella sua bocca ritroviamo superbe definizioni del divino come espressione trascendente della violenza collettiva .

Di fronte alla straordinaria quantità di materiale sin qui riunito, mi chiedo come la critica, unanime, possa continuare a non vedere niente .

In realtà, proprio quel che appare più incomprensibile spiega ogni cosa. L'unanimità può essere soltanto mimetica; dunque, l'unanimità di sempre si perpetua in tutte le letture successive, religiose e non .

Dubito profondamente che il presente tentativo possa intaccarla .

Riprendo il mio ragionamento. Il Giobbe conformista resta fedele a ciò in cui ha sempre creduto. Lui stesso ha

detto che la sua prodigiosa popolarità del passato proveniva direttamente dalla divinità. Egli non può vedere nei suoi trionfi mondani una prova della benevolenza divina, senza vedere anche, nel voltafaccia del popolo nei suoi confronti, una prova che il dio stesso lo maledice. Egli continua a pensare come tutta la comunità .

Per Giobbe, insomma, la voce della comunità unanime è tutt'uno con la voce del dio stesso: "vox populi, vox dei". La massima latina è l'espressione rigorosa del sistema espiatorio. Non c'è da stupirsi, perciò, se vediamo Giobbe cedere, di tanto in tanto, su quel punto che è poi la sua maggior forza: la sua dichiarazione di innocenza. Sarebbe strano, al contrario, se non avesse neanche un momento di debolezza .

Sul piano religioso il discorso si spinge così lontano che parlare di «cedimenti» o di «debolezze» non è più sufficiente. In genere, Giobbe non può sfuggire a quel modo di pensare che è sempre stato il suo, e che è quello di tutti coloro che lo circondano .

La religiosità è definita dall'adozione mimetica dei gesti e del linguaggio di tutti, in primo luogo nei confronti del capro espiatorio, e quindi di tutto ciò che deriva dal processo

ritualizzato; la religiosità è la cultura stessa. Con tutta una dimensione del suo essere, Giobbe resta immerso nel suo universo culturale. Eletto dal popolo, egli si credeva necessariamente l'eletto del dio; si crede perciò maledetto il giorno in cui il popolo lo maledice. E' veramente così difficile da capire? Le cose vanno poi tanto diversamente fra noi? E' nell'ambito religioso che la tradizione è più forte, la stabilità culturale più grande, l'innovazione più inconcepibile. Anche nei momenti peggiori, Giobbe non

cede mai del tutto all'opinione unanimemente decisa a vedere in lui un colpevole; persino nei momenti migliori, d'altro canto, non riesce mai a liberarsi completamente della teologia feroce che lo opprime .

Il lettore che giudica la vicenda alla luce del prologo si aspetterebbe un Giobbe più dolente ma meno angosciato di quanto in realtà non sia. Per capire questa angoscia non basta riconoscere in Giobbe un essere realmente tormentato dagli uomini: occorre comprendere che molto spesso egli si crede perseguitato dal dio stesso. Egli condivide i pregiudizi atroci della comunità in misura sufficiente ad aggravare il suo terrore. Il sistema religioso lo rende prigioniero di una formidabile coerenza e, in gran parte dei Dialoghi, Giobbe non riesce a sgretolarla .

"La paura si impadronisce di me al pensiero di tutti i miei mali, perché, lo so, tu non tratti così un innocente" .

(9, 28) Nella maggior parte dei Dialoghi, il dio di Giobbe non è lo Yahvè della Bibbia. Philippe Némò lo dice molto bene. Si sarebbe quasi tentati di rimandare il lettore a Durkheim, se questi non avesse fatto del suo dio sociologico un fantasma evanescente privandolo dell'essenziale, amputandolo di tutto quello che il meccanismo vittimario gli conferisce di selvaggio, di demenziale, di implacabile, di costrittivo, di irresistibile .

Ogni comunità in fermento contro un capro espiatorio ha sempre interpretato la propria esperienza come l'epifania divina per eccellenza. E gli stessi capri espiatori, compreso quel capro espiatorio d'eccezione che è Giobbe, sfuggono solo in parte a questa interpretazione: un grande svantaggio nella battaglia da lui condotta per far riconoscere la sua innocenza. Egli stesso lo afferma. Gli

pesano meno le argomentazioni degli uomini che l'idea di una sanzione divina celata dietro le accuse umane .

Anche l'analogia con il processo totalitario, in questo caso, lascia a desiderare: ci porterebbe piuttosto a minimizzare il potere esercitato su Giobbe dal conformismo. Nelle società di religiosità violenta non è certo un'ideologia, per quanto tirannica, a riunire gli uomini contro il capro espiatorio, ma una potente esperienza del sacro, consolidata da una tradizione immemorabile. Questa visione appare tanto costrittiva quanto può esserlo, ai giorni nostri, l'evidenza scientifica .

Che fine ha fatto l'audacia di Giobbe, che sembrava tanto grande un attimo prima? Si direbbe che sia svanita. E tuttavia permane: malgrado le debolezze che ho appena riferito, Giobbe non cede mai sulla questione della sua innocenza. Il suo smarrimento non dura a lungo, e sino alla fine egli rifiuterà di dichiararsi colpevole. Il suo ultimo discorso è improntato a una certezza incrollabile .

Vittoria parziale: dal momento che Giobbe è incapace di attaccare frontalmente la nozione del divino che lo distrugge, egli ricorre all'arma dei deboli, e contesta .

Se non può respingere questo dio in blocco, può però ripudiarne frammenti e aspetti diversi, sovvertire e minare l'autorità sacra su certi punti particolari. Dal momento che lo si mette sul banco degli imputati, egli mette sotto accusa il dio, e se la prende soprattutto con la giustizia divina .

Contro questo dio sociale che gli sembra inammissibile ma che per lui rimane l'unico concepibile, Giobbe è costretto alla rivolta. Accusa il dio di consegnarlo «agli iniqui», di gettarlo «nelle mani dei malvagi» senza motivo alcuno, e senza che gli sia data la minima possibilità di

difendersi: "Perché Lui non è un uomo come me: impossibile discutere, comparire insieme in giudizio .

Non c'è un arbitro fra noi che ponga la mano su noi due, che allontani da me la sua collera, che scacci lo spavento del suo terrore! Pure, parlerò senza temerlo, perché io non sono tale [colpevole] ai miei occhi!" (9, 32-35) "Poiché la vita mi ripugna, voglio dare libero sfogo ai miei lamenti, sfogare l'amarezza del mio cuore .

Dirò a Dio: Non condannarmi, dimmi perché te la prendi con me .

E' forse bene per te farmi violenza, svilire l'opera delle tue mani e favorire i progetti dei malvagi?" (10, 1-3) Nei momenti di maggiore disperazione, Giobbe cerca di sedurre gli «amici» e di impegnarli in una specie di alleanza contro il dio stesso, tentando di strapparli alla causa divina che essi difendono, afferma, con argomenti menzogneri. In ogni modo, il dio non ha bisogno di loro .

"Pensate di difendere Dio con un linguaggio perfido e la sua causa con parole mendaci? Pensate forse di schierarvi così dalla sua parte, e di farvi suoi avvocati?" (13, 7-8) Ritroviamo sempre lo stesso tentativo di dissociare le due entità inseparabili - il dio e la comunità - alleate contro di lui, ed è sempre lo stesso fallimento. Come potrebbe Giobbe riuscire a distogliere individui così irreggimentati e convenzionali da una causa che egli riconosce di continuo, in modo implicito ed esplicito, come la causa del dio? Incapace di mettere in dubbio l'esistenza di tale dio mimetico e vittimario, Giobbe attacca freneticamente la sua pretesa giustizia .

Constata che il dio del capro espiatorio è ingiusto con lui, con l'individuo di nome Giobbe, ma non si accontenta

di parlare del proprio caso personale; sa benissimo che, limitandosi a se stesso, non convincerà nessuno. Allora universalizza il suo ragionamento .

"In un paese abbandonato al potere di un malvagio, egli [il dio] mette un velo sugli occhi dei giudici .

Se non è lui, chi dunque sarà?" (9, 24) Invece di vedere ovunque nel mondo la giustizia come fa Elifaz nell'ampio brano sulla «ricompensa» citato sopra, Giobbe vede dappertutto l'ingiustizia: inverte lo schema del dio sociale. Questa inversione si spiega facilmente nel quadro dell'attacco formidabile, ma talvolta insieme sommario e confuso, che Giobbe lancia contro il sistema vittimario nel suo insieme .

"Perché i malvagi restano vivi, invecchiano, mentre aumenta la loro potenza? La loro discendenza si consolida e i loro rampolli crescono sotto i loro occhi .

La pace delle loro case non ha nulla da temere, la verga di Dio li risparmia .

I loro tori fecondano a colpo sicuro, le loro vacche partoriscono senza abortire .

Permettono ai loro ragazzi di correre come capri, ai loro figli di saltare come cervi .

Cantano accompagnati da arpe e tamburi, si divertono al suono del flauto .

Finiscono nel benessere i loro giorni, scendono tranquilli nello Sheol" . (21, 7-13) Giobbe volge in derisione anche il tema della buona morte riservata soltanto ai giusti. Questo tema segue come un'ombra l'idea della ricompensa e rende chiaramente manifesto, mi pare, il suo radicarsi nel processo vittimario .

Morire bene equivale a morire il più tardi possibile, «sazi di giorni», e soprattutto circondati dal rispetto generale;

vuol dire possedere sino alla fine la stima dei propri concittadini, senza la quale la vita non dura a lungo e, comunque, non vale la pena di essere vissuta. Il tema è fin troppo ribadito in molti altri testi, biblici e non, per non nascere da un vago timore di finir male. Fare una brutta fine non vuol dire certo sempre morire linciati, ma abbandonati e disprezzati da tutti, di una morte che a tale abbandono e a tale disprezzo non può essere estranea .

Al tempo in cui il popolo lo adorava, Giobbe credeva che tale adorazione lo avrebbe accompagnato nella morte, e che egli non avrebbe mai perso il suo prestigio. Lo dice a chiare lettere: "In tutti gli orecchi risuonava il mio elogio e agli occhi di tutti trovavo favore..." (29, 11) "E pensavo: «Morirò nella mia fierezza ...

Il mio prestigio sarà sempre come nuovo e nella mia mano si rinforzerà il mio arco»" . (29, 18-20) Morire bene, per un capo del popolo, vuol dire morire altrimenti che come capro espiatorio: vuol dire essere venerato fin nella morte. Per i potenti di questo mondo, per gli uomini verso i quali converge il mimetismo invidioso di mille rivali, il tema del prestigio intatto e della partecipazione nutrita ai funerali è troppo importante per non evocare la paura di finire da «empi» .

Giobbe pensava di essere destinato a morire bene; ha confidato nella ricompensa fintanto che ha creduto nella fedeltà dei propri ammiratori, ma ormai non ci crede più. Non ci si può stupire di vedere un Giobbe ripudiato dal suo popolo combattere l'idea di un'equivalenza tra favore popolare e vero valore di un individuo. Secondo il nuovo Giobbe, il Malvagio beneficia automaticamente dei vantaggi riservati al Giusto, grazie a un sistema vittimario ancora intatto .

"Chi dunque gli rimprovera in faccia la sua condotta [al malvagio] e lo ripaga di quel che ha fatto? Egli è portato al cimitero, e lì si veglia sul suo tumulo .

Gli sono lievi le zolle della tomba e, dietro di lui, sfila tutta la popolazione" . (21, 31-33) In questo mondo alla rovescia, i Malvagi finiscono bene e i Giusti male. Un discorso del genere non trova nessuna eco negli «amici», ovviamente. Essi hanno la prova che Giobbe è in errore, una prova irrefutabile: la vittima è lui .

E siccome i tre «amici» sono sempre d'accordo con la folla, è il verdetto della folla a stabilire per loro se un individuo sia giusto o ingiusto. Per questo non hanno mai visto e mai vedranno il Malvagio fare una buona morte o il Giusto farne una cattiva. Tutto è sempre perfetto, ripeto, per un'umanità mistificata dalle esplosioni periodiche della propria unanime violenza.. .

Il male rivela in questo mondo la propria natura inflessibile solo a partire dal momento in cui il meccanismo vittimario è contestato, è scosso. La mia lettura è dunque conciliabile con quella di Philippe Némo, che vorrei solo più attenta alla responsabilità degli uomini nelle sofferenze dell'idolo ripudiato .

«IL MIO DIFENSORE E' VIVO»

Non vediamo ancora nulla che rifletta, sul piano religioso, l'audace rivolta del capro espiatorio. In tutti i passi citati, la religione di Giobbe rimane prigioniera del mimetismo vittimario. Dio non smette di essere per Giobbe quel che è per tutti coloro che lo circondano, ovvero il meccanismo rilevatore di unanimità violenta .

Se non vi fosse altro, bisognerebbe concludere che l'audacia di Giobbe resta puramente «esistenziale», priva di efficacia prettamente religiosa. Vi sono però due eccezioni alla regola appena abbozzata .

Due testi importanti sfuggono al conformismo fin qui constatato .

All'improvviso, Dio si mostra attento ai lamenti di Giobbe. Presso di Lui vi è un testimone a suo favore, un difensore del Giusto trattato ingiustamente. Forse è lo stesso Giobbe, è il suo lamento che si innalza fino a Dio. Gli accusatori, i Satana, non sono più i soli ad essere ascoltati. Dio presta orecchio alla vittima: "Sin d'ora ho un testimone nei cieli, il mio difensore sta lassù .

Il mio lamento è il mio avvocato presso Dio, mentre davanti a lui scorrono le mie lacrime .

Possa esso perorare la causa di un uomo di fronte a Dio, come un mortale difende il suo simile" .

(16, 19-21) Questi versi non riflettono più né la sottomissione mimetica al dio della violenza, né il suo contrario, la ribellione che perpetua l'impero di quel dio. Per una volta la disperazione cede il passo alla speranza. Ciò non potrebbe accadere se la concezione stessa di Dio non si fosse modificata .

Per osservatori imbevuti di valori biblici quali noi siamo, quel che accade in questo passo appare così banale che difficilmente se ne coglie la novità. Se ho tanto insistito sulla presenza ossessiva del dio di persecuzione ovunque nei Dialoghi, persino nei discorsi di Giobbe, era per far emergere questa novità, per rendere tangibile il voltafaccia religioso che si verifica nelle poche parole citate .

Da parte di una vittima respinta da tutti, un simile voltafaccia non ci stupisce. Priva di qualsiasi sostegno da parte degli uomini, la vittima si rivolge a Dio, abbraccia l'idea di un Dio delle vittime .

Non permette ai suoi persecutori di monopolizzare l'idea di Dio. Noi viviamo in un universo nel quale niente è più facile e più naturale di questa appropriazione di Dio da parte delle vittime .

Nel nostro universo, di fronte all'opinione pubblica, la posizione più vantaggiosa è quasi sempre quella della vittima, e tutti cercano di farla propria, spesso senza una reale giustificazione. Questa possibilità di cui tutti usiamo e abusiamo, però, la dobbiamo alla Bibbia. I testi che vi leggiamo hanno fortemente contribuito a generarla .

Gli stessi testi riflettono un universo molto dissimile, ovvero quello del sacro violento, che conserva la sua influenza sulla maggior parte dei Dialoghi, comprese certe affermazioni di Giobbe. La solennità dei passi che sfuggono

a tale influenza implica un'acuta consapevolezza da parte dell'autore di star dicendo cose inaudite .

La comunità unanime crede di poter fare giustizia senza prove né inchieste: la sua vertigine cruenta si fa passare per invasamento divino. Da questa unione, come abbiamo visto, nessuno è escluso, neanche la vittima, a patto che ne giustifichi la violenza e non si comporti da guastafeste. Ma una vittima che si difenda sino in fondo, una vittima che impedisca tale unione e si opponga alla divinità, appare inconcepibile. Come può contemporaneamente fare appello alla divinità stessa? Giobbe non arriva al punto di ripudiare il dio dei persecutori. Pone però presso di lui non l'accusatore, il Satana, che questo dio è già per definizione, bensì il suo opposto, un rappresentante degli accusati, un avvocato della difesa. Non che per questo il dio diventi esclusivamente quello delle vittime - sarebbe ancora impensabile - ma già non è più il dio dei soli accusatori, dei soli persecutori. Il testo della tradizione ecumenica rende visibile, a mio parere, tale dualità, suggerendo una vera e propria opposizione in seno al divino: "Sin d'ora ho un testimone nei cieli, possiedo un garante lassù .

I miei amici mi scherniscono, ma i miei occhi piangono verso Dio

Sia lui [Dio] a difendere l'uomo contro Dio, come un umano interviene per un altro" .

Questo primo testo mette l'uno di fronte all'altro il dio dei persecutori e il Dio delle vittime. Ma un secondo testo spinge più avanti la manovra, che nel primo mi pare interrotta a metà strada. I due aspetti della duplice divinità non possono né controbilanciarsi né stabilizzarsi. Essi sono incomparabili e incompatibili. Tre capitoli dopo, il movimento riprende e Giobbe fa un altro passo in

direzione dell'impensabile, un Dio delle vittime: Ma io lo so che il mio Difensore è vivo, e che, ultimo, egli si ergerà sulla terra .

Dopo il mio risveglio, egli mi innalzerà presso di sé e dalla mia carne io vedrò Dio .

Colui che vedrò sarà dalla mia parte, non sarà un estraneo colui che i miei occhi guarderanno" . (19, 25-27) Questa volta Dio è chiaramente dalla parte di Giobbe: Egli interviene a favore della vittima, ma soltanto dopo la morte di Giobbe, forse dopo la morte di tutti gli uomini, per rendere giustizia a colui che fu ingiustamente condannato. Alla fine dei tempi, pare, tra Dio e il Giusto maltrattato si stabilirà un rapporto vitale. Giobbe starà a suo agio presso Dio, scagionato e consolato della sua sventura .

Questi due passi costituiscono l'apice dei Dialoghi. La rivelazione della vittima che proclama la propria innocenza serve necessariamente come base a entrambi, poiché, per concepire un Dio delle vittime, occorre scuotere le certezze mimetiche del meccanismo vittimario. Ma questo rimane implicito. Non vi è nulla, né in altri passi dei Dialoghi né, a maggior ragione, nel resto del libro, che sia all'altezza di questi due testi .

Il dio che infine rompe il silenzio e risponde a Giobbe «dal mezzo della tempesta» non fa la benché minima allusione alle domande poste dai due passi in questione o dalle proteste di innocenza di Giobbe stesso. Sembra non comprendere - o forse finge di non capire - che questi è la vittima della comunità. Per lui Giobbe è un individuo che si abbandona a controversie metafisiche senza validi motivi. Con questo discorso, taglia fuori tutta la problematica del capro espiatorio. Il dio pone il problema nel modo ingannevole che poi ha sempre prevalso: elude cioè tutto

quel che riguarda i rapporti di Giobbe con la comunità - che è poi il modo migliore per neutralizzare la forza sovversiva del discorso di Giobbe. Le parole restano, ma il loro senso diventa inaccessibile, o quasi. E' un sistema molto più efficace che non ridurre Giobbe al silenzio ricorrendo a una violenza fisica, troppo visibile .

Per sfuggire al terribile ginepraio dei rapporti umani, il dio si rifugia nella natura. Tiene a Giobbe una lunga conferenza su quella che un tempo veniva chiamata storia naturale. Un pizzico di astronomia, un pizzico di meteorologia, molta zoologia. Questo dio adora gli animali. Disserta, inesauribile, sull'ibis, il gallo, il leone, l'onagro, il bufalo, lo struzzo, il cavallo, il falco, e infine su Behemot e sul Leviatano. Sono, gli ultimi due, le grandi vedettes di questo serraglio. Somigliano molto a un ippopotamo e a un coccodrillo, leggermente ritoccati dall'ispirazione mitologica .

La poesia di questo bestiario non deve nasconderci il fatto che esso costituisce l'ostentazione di una potenza irresistibile. Il dio esibisce la sua forza per non doversene servire. Non è più il dio degli «amici», certo, che esercitava apertamente il suo terrore contro i capri espiatori. Non agita più le schiere celesti contro il ribelle .

Gioca d'astuzia, invece, e ha partita vinta: ecco Giobbe infine zitto e muto, in atterrita ammirazione dello struzzo e del Leviatano. Ogni animale fa il suo giro di pista e il capro espiatorio si dichiara libero dalle proprie angosce. E' difficile prendere sul serio questa farsa. Tutti gli interpreti la criticano, eppure ha il suo ruolo nel soffocare il testo dei Dialoghi .

Dopo il fallimento dei tre, e poi di Eliu, il dio degli animali non è che un ulteriore rinforzo per mettere ancora

sotto torchio il capro espiatorio. La persecuzione non viene più esercitata direttamente contro Giobbe, ma investe le rivelazioni precedenti, che il gioco di destrezza del dio fa apparire insignificanti e scolastiche. I discorsi di Giobbe si trasformano in quello specchietto per le allodole che è il problema del Male, sul quale tutta l'esegesi è immobilizzata da millenni .

L'operazione, fallita al livello della violenza reale, riesce in pieno a livello testuale. Sul piano religioso, questo dio è solo una variante meno apertamente feroce del dio che lo ha preceduto. E dal momento che non rivela il meccanismo vittimario, continua a fondarsi su di esso .

Questa specie di domatore da circo che si fa passare per Dio non ha niente a che spartire con il Difensore invocato. Il Giobbe che ringrazia ossequiosamente questo ciarlatano non ha niente a che spartire con quello dei Dialoghi. E' difficile vedere qui la continuazione legittima dei Dialoghi e dichiararsi pienamente appagati dell'appagamento di Giobbe .

Come il prologo e la conclusione, i discorsi di questo dio hanno il solo scopo di eludere l'essenziale, di rendere i Dialoghi incomprensibili e di trasformare il Libro di Giobbe nell'aneddoto burlesco che tutti ripetono meccanicamente .

Il dio degli ultimi discorsi resta il dio dei persecutori, ma in modo meno visibile, più ipocrita del comandante in capo delle schiere celesti. Egli nasconde abilmente il suo gioco, tanto abilmente da non capirci più nulla nemmeno lui .

Al posto delle schiere celesti rimangono solo Behemot e il Leviatano

Soltanto il gusto di questo dio per la forza mostruosa suggerisce ancora una volta, in modo indiretto, ciò che

troppo ingenuamente si palesava nel supplizio dell'unica vittima circondata dai combattenti divini .

I discorsi di questo dio non sono meno estranei alla vera grandezza di Giobbe del prologo e della conclusione. Ciò che non erano riusciti a ottenere né i tre «amici» né il quarto lo ottiene il riciclaggio del dio persecutore in dio ecologico e provvidenziale. Giobbe acconsente a dire tutto e niente. Non si può certo ascrivere questo all'autore dei Dialoghi .

Tutte le aggiunte ai Dialoghi sono violenze perpetrate sul testo originario, persecuzioni vincenti, nel senso che sono riuscite fino ai nostri giorni a neutralizzare la rivelazione del capro espiatorio .

Tutto ciò che non è Giobbe nel Libro di Giobbe - senza dimenticare il potente rincalzo delle esegesi, che si stringono vendicatrici intorno ai Dialoghi - tenta di imbellettare il messaggio essenziale, di falsificarlo o, meglio ancora, di seppellirlo nuovamente, di sopprimerlo del tutto.

Tutte le aggiunte al Libro di Giobbe, e le aggiunte alle aggiunte costituite dall'interpretazione proliferante (quasi esclusivamente rivolta a quanto già la preannuncia e le somiglia: il prologo, Eliu, i discorsi di Dio, l'epilogo), offrono l'equivalente testuale delle schiere «celesti» che si accaniscono sull'unica vittima. Il capro espiatorio parla qui per bocca di Giobbe; è questa voce che deve essere soffocata: sempre mediante lo stesso sforzo per rendere finalmente efficace il meccanismo di cui Giobbe impediva il funzionamento.. .

Le aggiunte in questione meritano tutto il male che se ne può dire. Ma anche alcune lodi. Esse formano intorno ai Dialoghi una sorta di cordone sanitario, una specie di

cintura morbida che i posteriori non hanno mai smesso di avvolgere attorno al prodigioso scritto, con risultati non sempre e soltanto negativi .

La virulenza di Giobbe non ha colpito come avrebbe potuto le culture legate alla Bibbia; sotto l'involucro che la ripara e la protegge da noi, però - così come protegge noi dal vero Giobbe -, tale virulenza si è mantenuta intatta .

Dissimulando la potenza sovversiva di Giobbe, le aggiunte mistificatorie hanno reso il testo digeribile alla devozione comune e impedito al tempo stesso che esso venisse respinto con orrore o che fosse così radicalmente censurato, alterato e mutilato da renderne irrecuperabile il significato. Proteggendoli da un contatto troppo rude con un mondo ostile, fungendo - mi si passi il termine - da "shock-absorber", le aggiunte e i commenti falsificatori hanno favorito il preservarsi di testi che nessuno legge mai, perché non hanno alcun senso nel contesto in cui sono stati inseriti. Se la loro portata sovversiva fosse stata più evidente, forse non sarebbero mai arrivati fino a noi .

Le aggiunte e i commenti di cui si è detto hanno il merito di non mirare alla censura completa dei Dialoghi; i loro autori desiderano soltanto adattare il testo alle loro capacità di assimilazione. Essi rendono Giobbe accettabile alle diverse ortodossie. Avvertono in lui un genio che li supera, e le manipolazioni, forse le mutilazioni sacrificali che operano hanno una portata limitata. Non vogliono cancellare il nome di Giobbe, ma mitigarne la forza terribile. Sono simili a quegli insetti che paralizzano la loro vittima, ma si guardano bene dall'ucciderla, per conservare intatta una sostanza che più tardi, molto più tardi, fornirà uno squisito alimento per la loro prole .

L'epilogo fa scomparire il capro espiatorio tra i revanscismi puerili di una "success story" hollywoodiana. Esso non vale più del prologo, e tuttavia contiene una frase degna di nota. Dopo aver parlato ai tre «amici» in tono severo, il dio aggiunge che, per riguardo a Giobbe, egli non serberà loro rancore e non li colpirà «per non avere, come il mio servo Giobbe, parlato bene di me» (42, 8) .

Solo Giobbe ha parlato bene di Dio, coprendolo in apparenza di insulti, denunciandone l'ingiustizia e la crudeltà. Gli «amici», invece, che non hanno mai cessato di parlare in suo favore, hanno parlato male di lui. In questa frase va letto un giudizio profondo sui Dialoghi nel loro insieme. L'epilogo ha ragione, certo, ma è così timido e mistificatore per altri versi che ci si stupisce qui della sua audacia .

Il solo dio che Giobbe attacca è quello dei linciatori. La conclusione non afferra questa distinzione essenziale, anzi, contribuisce come meglio può a renderla invisibile: in questo giudizio, però, sembra quasi intuirlo .

Pur contribuendo a travisare un testo la cui genialità la inquieta, la conclusione non misconosce del tutto tale genialità, e anzi le rende omaggio. Essa non comprende quel che contrappone Giobbe agli «amici», non coglie l'abisso esistente tra il dio dei carnefici e il Dio delle vittime. Non può concludere, come facciamo noi, che solo il primo subisce gli attacchi di Giobbe. Nondimeno, intuisce che le ribellioni di Giobbe si situano nella linea dell'ispirazione biblica .

A differenza di Claudel, che rimproverava a Giobbe le sue bestemmie, questa conclusione preferisce le deviazioni di Giobbe al conformismo degli «amici». Vi è un fervore spirituale dal quale essa non vuole separarsi

completamente. In mancanza di potenza esegetica e di intuizione mistica positive, questo epilogo ha fiuto. E in tale fiuto, a mio parere, va riconosciuto quel che si definisce "senso dell'ortodossia" .

20.

«IL CRUENTO RISCATTO PER LO SVIAMENTO DELLA CITTA'»

Il dio dei persecutori ha una sua logica, e il Dio delle vittime deve avere la sua. Se volessimo concepirlo rigorosamente, che cosa dovrebbe dire agli uomini, quale sarebbe il suo comportamento nei loro confronti? Tentiamo di sviluppare la logica di questo Dio .

Di sicuro, il Dio in questione vorrebbe porre fine alla religione della violenza, alla persecuzione degli innocenti. Come procederebbe? Viene spontaneo pensare innanzitutto che, nella sua onnipotenza, farebbe uso dei suoi poteri divini per impedire la violenza e l'ingiustizia. E se per caso la violenza e l'ingiustizia si verificassero ugualmente, vi porrebbe fine riportando ogni cosa allo stato originario. Questo Dio delle vittime accoglierebbe, insomma, le giuste rivendicazioni di Giobbe. Invece di mobilitare le sue schiere contro il capro espiatorio, si mobiliterebbe contro i persecutori .

La mitologia offre vari esempi di intervento che sembrano coincidere con questo schema. Si pensi a Zeus, per esempio, che interviene a favore del piccolo Dioniso, in un «caso Giobbe» su scala titanica .

Insieme, tutti i Titani massacrano e divorano il fanciullo, ma ricevono il giusto castigo: Zeus li fulmina e resuscita l'innocente .

Dobbiamo vedere per questo in Zeus il Dio delle vittime? No di certo .

Come tutti gli dèi greci, Zeus è un dio di vendetta e di violenza .

Per una volta, si dirà, l'innocente è vendicato e il malvagio punito, mentre nel Libro di Giobbe si verifica il contrario. Ma da questa vendetta che cosa ricava l'innocente? E, nel caso di Giobbe, chi può dire dove stia il giusto? In che cosa la causa di Giobbe, se trionfasse con la violenza, si distinguerebbe dalla giustizia di Elifaz o di Eliu? Quali persecutori non si credono vendicatori immacolati di vittime innocenti? Perché la vendetta di Dio e quella degli uomini si confondano in modo assoluto, è sufficiente un po' di mimetismo. E' sempre Dio che "... abbatte i potenti senza fare inchieste e colloca altri al posto loro .

Poiché conosce le loro opere!" (34, 24-25) Il dio che vendicasse Giobbe di tutti gli invidiosi e lo rimettesse sul trono non si distinguerebbe da quello che distrugge gli «empi» o da Zeus che fulmina i Titani. La giustizia che invociamo a favore di Giobbe non può differire molto da quella esaltata dai vari Elifaz ed Eliu quando mettono Giobbe nel novero degli «empi». Per poco che ci si metta il mimetismo di gruppo, i «buoni» vincono sempre e i «cattivi» sono sempre puniti .

Ma allora, dove cercare il vero Dio delle vittime? Dove cercare il Dio che potrebbe mettere fine a questi orrori? Fra i possibili candidati, si deve certo menzionare l'Athena delle

"Eumenidi", della quale mi è stata giustamente rimproverata l'assenza in "La violenza e il sacro" .

Nelle "Eumenidi" di Eschilo, come nei Dialoghi, al centro del dramma vi è la legge di Lynch. Ed è proprio di tale legge che occorre sbarazzarsi. Un'impresa difficile, poiché presso i Greci, come ovunque, l'assassinio collettivo produce i valori religiosi .

Le Erinni non simboleggiano affatto il semplice «rimorso», oppure certi fenomeni ossessivi senza garanti esterni, interpretabili psicoanaliticamente. Esse esprimono quel che la tragedia stessa dice in modo inequivocabile e che Eschilo conferma nel testo che segue, ovvero la vendetta più collettiva e sociale che individuale, anche quando è opera di un solo individuo. Oreste, per esempio, agisce in nome della città, tutta in rivolta contro Egisto e Clitennestra, che altro non sono che il potere del momento, gli idoli di un istante. E' ancora una volta l'«antica via degli empi», il processo descritto in Giobbe, che è sempre sfuggito agli psicologi, nonché, più paradossalmente, ai sociologi, e più paradossalmente ancora agli ellenisti, agli specialisti di Eschilo .

Le Erinni rappresentano molto esplicitamente l'omicidio collettivo, e perché questo sparisca dovranno abiurarlo solennemente. L'abiura le trasformerà per sempre in Eumenidi, miti e feconde. Atena si assume l'incarico di ottenerla. Senza la confessione delle potenze religiose direttamente associate alla violenza fondatrice, qualsiasi modifica del sistema rimarrebbe illusoria. Si avrebbe solo un cambiamento apparente .

Ecco la promessa delle Erinni: "Faccio voti che in questa città più non s'oda il rombo della sedizione, mai sazia di sventure, né la polvere avida del nero sangue dei cittadini

carpisca furente il cruento riscatto per lo sviamento della città .

Che ci sia scambio di gioie in un concorde amore e che si odi con un cuor solo: questo per i mortali è il rimedio di molti mali" .

Questo testo è un documento essenziale sulla violenza fondatrice. Quel che qui viene tradotto con "sedizione" designa l'evento al quale gli «amici» di Giobbe fanno di continuo allusione, quello stesso che agitano sulla sua testa come una minaccia, senza mai nominarlo se non con «eufemismi», quali «il Devastatore» o «l'antica via degli empi» .

Si tratta dell'intensificarsi della crisi mimetica, di tutta l'agitazione popolare che porta al meccanismo vittimario, di tutti i disordini e di tutte le violenze che preparano il parossismo del capro espiatorio. Quest'ultimo è oggetto di una definizione precisa: «il cruento riscatto per lo sviamento della città» .

Tutto, qui, merita un'attenzione particolare, ma soprattutto gli ultimi due versi, letteralmente stupefacenti. Evidentemente il poeta si preoccupa del pericolo di disfacimento che potrà forse correre una città sbarazzatasi delle modalità selvagge della violenza collettiva .

Tale città verrebbe forse privata nello stesso tempo di quel grande "rimedio" che è costituito dall'odio unanime? Non corre forse il rischio di disgregarsi? Eschilo è perfettamente consapevole, lo si vede, del contributo che la violenza collettiva dà alla città degli uomini, sia nelle sue forme primordiali, che vanno dal cannibalismo di Atreo e di Tieste al matricidio di Oreste - argomenti questi delle tre tragedie dell'"Orestide" -, sia nelle sue forme derivate, alle quali ormai conviene limitarla .

Per rassicurare il suo pubblico, o se stesso, Eschilo sostiene che l'odio non sparirà e neppure perderà il suo potere di rendersi unanime dopo aver cessato di cristallizzarsi nella forma primitiva simboleggiata dalle Erinni .

Il principio di questo mondo può perpetuarsi, insomma, sotto forme diverse da quelle più terribili, come la "sedizione" interna e il suo «cruento riscatto». Non esistono dunque seri ostacoli all'eliminazione di tutto ciò .

Le forme terribili suscitano sempre più scandalo in una "polis" ormai incivilita, e comunque la loro fecondità si è esaurita. Tutti i tentativi per porre fine alla vendetta sono falliti. Da una tragedia all'altra gli omicidi si susseguono, senza portare mai un po' di pace .

E' proprio questa crisi che costringe la violenza a trasformarsi, a perpetuarsi in forme meno selvagge, più adatte alle circostanze storiche, in un universo rinnovato da forme giudiziarie più efficaci .

Eschilo riconosce in maniera implicita il ruolo fondatore dell'assassinio mitologico, dal momento che questo resta oscuramente presente nelle forme «civilizzate» che devono subentrare al tipo di assassinio di cui l'"Orestide" contiene esempi piuttosto tremendi .

Se non esistesse tale continuità, non spetterebbe alle Erinni definire il nuovo universo che farà largo alla gioia e all'amore ma non eliminerà la loro controparte, ossia l'odio.

Questo nuovo universo saprà certo fare in modo di ricostituire, a partire appunto dall'odio, una forza di coesione, "il rimedio", identica e nondimeno totalmente diversa dalla terribile forza di divisione che essa costituisce "finché non è unanime". Eschilo paventa l'importanza cruciale dell'unanimità .

Tutto ciò che la definizione del meccanismo, appena due versi più sopra, insinuava soltanto, gli ultimi due versi rendono del tutto esplicito: il cruento riscatto mette fine allo sviamento della città .

Esso riscatta nel senso che, rendendo unanime l'odio, fornendo agli uomini il modo di odiare «con un cuor solo», li munisce del rimedio per la vita in comune. Ecco la catarsi di Aristotele nella sua forma originaria. Ora si tratta di passare alle forme derivate di cui la tragedia, evidentemente, fa parte. Il che conferisce, in primo luogo, al poeta tragico l'autorità di parlare come parla .

Non si potrebbe esprimere in modo più magistrale di quanto faccia Eschilo la tesi della violenza fondatrice e delle sue forme derivate .

L'intera operazione dell'origine culturale è altrettanto manifesta qui che nei Dialoghi di Giobbe. Degli aspetti di questa operazione, quali la funzione sociale e religiosa dell'odio unanime, le due grandi opere, quella greca come la biblica, dicono la stessa cosa. Si pensi all'invettiva di Giobbe sul «Tofet pubblico». La convergenza delle due testimonianze fa pensare .

Non si può rimproverare a Eschilo di farsi sui suoi contemporanei le stesse illusioni di noi razionalisti. Che gli Ateniesi stiano pure tranquilli: possono rinunciare senza remore alle barbare reliquie del passato; troveranno sicuramente altri oggetti su cui riversare il loro odio unanime. E' probabile che qui Eschilo pensi alle guerre esterne Trasformandosi per sempre nelle Eumenidi - già in passato, in realtà, esse diventavano tali, dopo ogni riscatto cruento «riuscito» e in virtù dell'unanimità - le Erinni non smettono di simboleggiare lo spirito dell'odio e della vendetta collettivi. Vi saranno più gioia e più amore, ecco

quale sarà il cambiamento. Vi sarà sempre odio collettivo, ed ecco la continuità: "Che ci sia scambio di gioie in un concorde amore e che si odi con un cuor solo: questo per i mortali è il rimedio di molti mali" .

In nessun passo della Bibbia è possibile trovare l'idea che la città degli uomini debba adattarsi alla violenza fondatrice, farle posto, con il pretesto che essa «per i mortali è il rimedio di molti mali» .

Con un movimento che non si può non qualificare come pretotalitario in un senso a mio parere riferibile a certi dialoghi di Platone Eschilo si fa "pastore" di tale violenza. E' lo stesso senso profondo e violento usato da Heidegger quando parla del "pastore dell'essere" espressione che, non so perché, mi ha sempre fatto pensare al lupo travestito delle favole. Sotto il manto immacolato dell'agnello sacrificale si intravede una zampa nera .

«Che si odi con un cuor solo»: questo sta a indicare l'odio che tutti i cittadini provano contemporaneamente, ma anche e soprattutto l'odio che essi nutrono per un solo e identico individuo o gruppo di individui. Eschilo non lo dice chiaramente .

Tutto ciò che Eschilo dice presuppone la selezione di un capro espiatorio, e anche di un capro espiatorio arbitrario; né la sua opera né i Greci in generale, però, ne fanno menzione in modo diretto. Non si può fare a meno di un capro espiatorio per far funzionare il sistema, e tuttavia non si tratta mai del capro espiatorio in quanto tale, ma soltanto del sistema che su di esso si fonda .

Solo la Bibbia menziona la vittima in quanto tale. Quasi non si parla d'altro. Le nostre scuole di interpretazione non si interessano di questa differenza, né più né meno della maggior parte degli esegeti

religiosi. Il lamento di Giobbe, il lamento incessante delle vittime: è questo, forse, a rendere la Bibbia insopportabile a molti, forse a tutti senza distinzione .

Soltanto Nietzsche, paradossalmente, presta attenzione alla voce di queste vittime. Ma lo fa solo per schiacciarle ancora di più, per accusarle di «risentimento» .

La vendetta interiorizzata, la vendetta «repressa» dei cattivi cristiani è sicuramente un male terribile, ma occorre essere l'"enfant gâté" della Bibbia e dell'ellenismo nel senso di Eschilo, occorre aver veramente dimenticato il sapore del sangue nero nella polvere, per cercare nel ritorno alla vendetta reale, come fa Nietzsche in modo più o meno cosciente, il nuovo rimedio contro il risentimento. Nietzsche inverte follemente Eschilo. Nietzsche è davvero pazzo, ma nessuno se ne accorge in un mondo che fa di tutto per recuperare la sua follia .

Il confronto fra Giobbe ed Eschilo ci porta alle stesse conclusioni cui ci ha portato quello fra Giobbe e Sofocle: la perspicacia riguardo alla violenza fondatrice è la stessa, ma nei Greci è sempre la comunità, e mai la singola vittima, ad avere la meglio .

I due grandi varchi aperti da Giobbe in direzione del Dio delle vittime non hanno equivalenti nei Greci. Restano fatti isolati, lo ripeto, nello stesso Libro di Giobbe. Tutto ciò che li circonda cospira a ridurne la portata. Il dio incaricato di rispondere a Giobbe alla fine del libro rappresenta una sorta di ritirata strategica nello stile delle Eumenidi, un tentativo ulteriore di ristabilire un sistema sacrificale che Giobbe ha screditato e che non può più essere ripristinato sotto forma di linciaggio alla maniera di Elifaz. Non sarebbe azione consona al Dio delle vittime rispondere alla

persecuzione facendo del capro espiatorio un ricchissimo allevatore di bestiame .

La conclusione del Libro di Giobbe solletica in noi un desiderio di rivincita che si crede moralmente superiore perché premia un capro espiatorio mancato, mentre non è altro che una versione edulcorata e invertita delle schiere celesti. Non basta celebrare le vittime e gemere rumorosamente su di esse come sappiamo fare tanto bene pur proclamandoci «nietzscheani», per liberarsi del sistema di azione e rappresentazione fondato sul capro espiatorio. Al contrario, il sistema espiatorio è riuscito a conservarsi fino a noi e domina ancor oggi il nostro pensiero, pur facendoci credere di

non esistere, proprio grazie al gioco infinito delle sostituzioni, delle attenuazioni, delle trasfigurazioni sottili e delle astute inversioni

Il dio di Behemot e del Leviatano si fa passare per il Dio di quella vittima innocente che è Giobbe; in realtà però resta il dio dei persecutori, il dio degli Elifaz moderni, ovvero il dio un po' di tutti, esattamente come le Eumenidi rimangono le dee della vendetta anche dopo essersi riciclate nella civiltà. Non bisogna né sopravvalutare questo progresso come si faceva in passato, sul modello di Eschilo, né sottovalutarlo come fa spesso l'intelligencija contemporanea, sulla scia di Nietzsche .

Non abbiamo ancora mai incontrato il Dio delle vittime al quale aspira Giobbe. La vera grandezza di Giobbe, come quella dei Salmi, è che accanto all'aspirazione alla vendetta, che non è venuta meno, esiste in entrambi i testi un'aspirazione al Dio delle vittime. Giobbe abbozza qualcosa che rimane incompiuto .

Forse questa espressione, Dio delle vittime, è solo un'illusione. Che cosa può voler dire, dunque, Dio delle vittime, Dio dei deboli e degli oppressi? Al termine della nostra indagine su Giobbe, ci rendiamo conto delle straordinarie difficoltà implicite in tale nozione .

IL DIO DELLE VITTIME

Esiste un candidato esplicito al ruolo di Dio delle vittime: il Dio dei Vangeli. Il Padre invia il Figlio nel mondo per difendere le vittime, i poveri, i diseredati. Nel Vangelo di Giovanni, Gesù chiama lo Spirito di Dio, e se stesso, Paraclito. Il termine sta a indicare l'avvocato della difesa in un tribunale. Va accostato all'altro che nell'ultimo testo citato di Giobbe la "Bible de Jérusalem" traduce con «difensore», l'ebraico "goel" che appartiene al linguaggio del diritto e vuol dire qualcosa di analogo .

Gesù è sistematicamente presentato come il Difensore delle vittime

Egli afferma che noi non possiamo soccorrere una vittima, foss'anche la più insignificante, senza soccorrere lui stesso, Gesù. E non possiamo negare tale soccorso senza negarlo a lui .

Il Dio dei Vangeli è il Dio delle vittime? Il fatto che questo appellativo venga rivendicato non significa che sia meritato. E' opportuno andare a vedere se i Vangeli sviluppano veramente la logica finora irreperibile di questo Dio .

Un Dio delle vittime, come abbiamo visto, non può imporre la propria volontà agli uomini senza cessare di essere se stesso. Gli sarebbe necessario il ricorso a una

violenza ancora più brutale di quella dei malvagi. E allora ridiventerebbe il dio dei persecutori, posto che abbia mai smesso di esserlo. Tutti i persecutori credono di conoscere il vero Dio delle vittime: essi lo confondono con la loro divinità persecutrice .

Se è un Dio delle vittime, allora non si può contare su di lui per far regnare tra noi uno stato di cose tale che gli uomini siano concordi nel definirlo giusto. Oppure la concordia tra gli uomini si fonda su ragioni non buone. Ancorché pacifica, la più pacifica possibile, la loro intesa è intrisa di mimetismo. Ancorché giusta, la più giusta possibile, la loro ingiustizia è intrisa di vendetta, vale a dire, ancora una volta, di mimetismo .

Quando Giobbe dimostra che nel mondo non regna la giustizia, quando afferma che la ricompensa nel senso di Elifaz non esiste per la maggior parte degli uomini, egli crede di prendersela con l'idea stessa di Dio. Ma Gesù, nei Vangeli, fa sue molto esplicitamente tutte le critiche di Giobbe contro la ricompensa. E, chiaramente, non cade nell'ateismo .

«In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli circa quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici. Prendendo la parola, Gesù rispose: 'Credete che quei Galilei fossero i più peccatori di tutti i Galilei per aver subito tale sorte? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo. O quei diciotto, sopra i quali rovinò la torre di Sìloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo'» (Luca, 13, 1-5) .

Per la "Bible de Jérusalem" «l'insegnamento ... è chiaro: non vi è relazione diretta e precisa fra colpa e calamità». Gli

atei che riprendono gli argomenti di Giobbe contro la ricompensa sono meno lontani dai Vangeli dei cristiani tentati di riprendere gli argomenti di Elifaz a favore della ricompensa stessa. Non esiste una corrispondenza necessaria tra le sventure che si abbattano sugli uomini e un qualsivoglia giudizio di Dio .

Le persecuzioni sono vere persecuzioni e gli accidenti veri accidenti .

Quanto alle infermità ereditarie, sono solo infermità ereditarie .

Poiché esse attirano i persecutori, gli uomini vi vedono sempre una condanna divina. Gesù rifiuta questo tipo di religione. Ai discepoli che domandano, nel caso di un uomo nato cieco, chi abbia peccato, se il cieco stesso o i suoi genitori, Gesù risponde: «Né lui ha peccato né i suoi genitori ... ma è così perché siano manifeste in lui le opere di Dio» (Giovanni, 9, 3) .

Le parabole vanno tutte nello stesso senso. Dio ha sempre il ruolo di padrone assente, di proprietario partito per un lungo viaggio. Egli lascia via libera ai suoi servi che si rivelano fedeli o infedeli, efficienti o fiacchi. Vieta che venga strappato il loglio, foss'anche per favorire la crescita del grano, mentre Eschilo fa il contrario .

Dio fa brillare il sole e cadere la pioggia sui giusti e sugli ingiusti. Non si fa arbitro nelle dispute tra fratelli. Egli sa bene come va la giustizia umana .

Questo vuol forse dire che il Dio delle vittime è una sorta di Dio fannullone che rinuncia a intervenire nel mondo, quel "deus otiosus" le cui tracce sarebbero state ritrovate da alcuni etnologi prima degli dèi violenti in molte religioni primitive, il dio al quale non si fanno sacrifici perché nulla può per gli uomini? No di certo. Questo Dio fa di tutto per

soccorrere le vittime. Ma se non può costringere gli uomini, che cosa può fare? Innanzitutto cercherà di persuaderli. Dimostrerà loro che essi stessi si espongono allo "scandalo" con i loro desideri che si incrociano e si ostacolano a furia di imitarsi vicendevolmente .

Gesù raccomanderà di imitare lui e di cercare la gloria che viene da Dio, anziché quella che viene dagli uomini. Mostrerà che le rivalità mimetiche non portano ad altro che all'omicidio e alla morte. Rivelerà agli uomini il ruolo del meccanismo vittimario nel loro sistema culturale, e non nasconderà il fatto che essi permangono debitori di tutti gli assassinii collettivi commessi «sin dalla fondazione del mondo», gli assassinii fondatori di quello stesso mondo. Domanderà loro di riconoscersi come figli di Satana, votati alla stessa menzogna del loro padre, l'accusatore, «assassino fin dall'origine» .

Gesù non riuscirà a persuadere quasi nessuno. La sua rivelazione sarà recepita dagli uditori quel tanto che basta perché essi capiscano che desiderano soffocarla. Rivelando la verità, Gesù minaccia il dominio di Satana, l'accusatore, che riattiverà contro di lui il suo procedimento fondamentale, il mimetismo unanime dell'accusa, il meccanismo del capro espiatorio. Egli finirà dunque vittima della stessa potenza satanica accusatrice e persecutoria che domina il mondo e che ha ucciso, prima di lui, tutti i profeti, da Abele fino all'ultima vittima menzionata dalla Bibbia .

Di fatto avviene proprio questo. Tutti lo odiano "con un cuor solo" .

Al pari di Giobbe, è condannato senza essere colpevole ed è lui, questa volta, a fungere da "cruento riscatto per lo sviamento della città". Così si riproduce ancora una volta,

nella Passione, l'«antica via», l'evento di cui stiamo parlando sin dalle prime pagine .

Se il Dio delle vittime interviene in loro favore nel mondo degli uomini, non può «riuscire». Gli può soltanto accadere quel che accade a Gesù, quel che è già accaduto a Giobbe e a tutti i profeti. Gesù si ritroverà al posto di Giobbe, ma non per ragioni fortuite. Egli è innocente come e più di Giobbe, ma rivelando, come fa, il modo di procedere del mondo, ne minaccia le basi più seriamente di quanto Giobbe non faccia. Il suo ritrovarsi in posizione di vittima unica risponde a una logica rigorosa .

Per capire tale logica, quindi, occorre considerare le implicazioni dell'unanimità violenta nel momento in cui si produce. In quell'ora fondamentale per la cultura umana ci sono ormai solo dei persecutori e, di fronte a loro, una vittima. Non esistono posizioni intermedie, non esistono scappatoie. Dove sarà il Dio delle vittime, se in quel momento si trova fra gli uomini? Ovviamente non fra i persecutori - e allora bisogna che sia la vittima. Piuttosto che infliggere la violenza, il Paraclito preferirà subirla .

Il Cristo è il Dio delle vittime anzitutto nel senso che ne condivide la sorte fino in fondo. Non occorre riflettere molto per capire che non può essere altrimenti. Se la logica di questo Dio non ha niente a che spartire con quella del dio persecutore, con il mimetismo mistificatorio, l'unico modo possibile per intervenire nel mondo è quello che illustrano i Vangeli .

Secondo la logica del mondo, la stessa del dio persecutore e dei suoi seguaci, il fallimento è totale. Meglio sarebbe non intervenire affatto piuttosto che scegliere quel modo. Questo Dio è peggio che "otiosus". E' il più miserabile, irrisorio,

impotente di tutti gli dèi. Non c'è da stupirsi, quindi, se il suo «impatto» sul mondo si attenua da quando gli uomini lo confondono un po' meno con il dio di Elifaz .

Questo Dio non può agire «con mano potente» in una maniera che gli uomini giudicherebbero divina. Quando credono di rendergli omaggio, gli uomini onorano quasi sempre, senza saperlo, il dio dei persecutori. Questo Dio non regna sul mondo. Non è il suo vero nome, e non è veramente lui che gli uomini santificano. Essi non fanno la sua volontà .

Sto forse esagerando l'impotenza di questo Dio? Mi limito a riprendere, alla lettera, le parole rivolte da Gesù al Padre: "Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra" .

Questa preghiera non avrebbe senso se la volontà divina, senza cessare di essere tale nel senso del Dio delle vittime, senza mai cessare di essere se stessa, potesse abbattere l'ostacolo che la volontà degli uomini le contrappone .

Queste parole sono preghiere. Dio non regna, ma regnerà. Regna già per coloro che lo hanno accolto. Attraverso coloro che lo imitano e che imitano il Padre, il Regno è già fra noi. E' il seme lasciato da Gesù e che il mondo non può espellere, anche se tenta di farlo .

Un'altra prova che Dio non ha la pretesa di regnare sul mondo: egli ce ne svela il sovrano, e non è lui, ma sempre il suo accanito avversario, Satana, l'accusatore e il persecutore. Non occorre riflettere a lungo per capire che il difensore delle vittime, il Paraclito, deve avere come avversario il principe di questo mondo, ma che non gli si contrappone con la violenza .

Nei Vangeli, l'insegnamento di Gesù e la Passione costituiscono dunque lo sviluppo rigoroso di una logica

paradossale. Gesù non sa che farsene di tutto ciò che rende divino un essere agli occhi degli uomini, del potere di sedurre o di costringere, dell'attitudine a imporsi in modo irresistibile .

Si direbbe quasi che voglia tutto il contrario. In realtà egli non desidera il fallimento, ma non vi si sottrarrà se questo è l'unico mezzo per restare fedele al Logos del Dio delle vittime. Non è certo

il gusto dell'insuccesso a motivarlo segretamente, ma la logica del Dio delle vittime che lo conduce in maniera inesorabile alla morte .

Questa logica pervade tutti i Vangeli da cima a fondo. La sua attuazione è presentata come manifestazione del divino in un senso ancora nascosto, radicalmente estraneo al sacro dei persecutori. Ci si trova allora di fronte a un altro aspetto paradossale del Logos delle vittime .

In un mondo violento, il divino scevro da ogni violenza si manifesta obbligatoriamente attraverso l'evento che già fornisce al sacro violento il suo meccanismo generatore. L'epifania del Dio delle vittime segue la stessa «antica via» e passa esattamente per le medesime fasi di tutte le epifanie del sacro persecutorio. Per quanto concerne l'aspetto violento, di conseguenza, il Dio delle vittime non si distingue assolutamente dal dio dei persecutori. La nostra pseudo scienza delle religioni si fonda interamente sulla convinzione che non esistano differenze essenziali tra le diverse confessioni .

Questa confusione vizia il cristianesimo storico, e in un certo senso lo determina. Ai giorni nostri, l'anticristianesimo tenta di perpetuarla, abbarbicandosi disperatamente alla teologia più sacrificale per non perdere quel che lo alimenta, per potersi credere sempre in diritto

di dire: ecco, il cristianesimo è solo una religione della violenza come tante altre, se non addirittura la peggiore di tutte .

Il Logos del Dio delle vittime è quasi invisibile agli occhi del mondo. Quando gli uomini riflettono sul modo in cui Gesù conduce la sua impresa, non vedono null'altro che il suo fallimento, anzi, lo vedono sempre meglio e lo leggono necessariamente come definitivo, senza appello .

Lungi dal negare il fallimento in questione, la grande teologia cristiana lo conferma, ma per capovolgerlo immediatamente in una vittoria sfolgorante. La morte si tramuta in resurrezione. Il Logos espulso «dà il potere di diventare figli di Dio» a tutti coloro che non lo espellono, a tutti coloro che lo «accolgono», che accolgono lui, o - il che è equivalente - ogni vittima respinta dagli uomini .

L'espulsione del Logos è l'inizio della fine per il «regno di Satana» .

La sconfitta nel mondo significa in realtà la vittoria sul mondo .

Per la saggezza del mondo, questo rovesciamento non può essere altro che un inganno facilmente demistificabile. Si tratta, come si dice, di un'«illusione compensatoria», ovvero di una rivincita immaginaria su una realtà inflessibile. Molti cristiani «moderni» sono più o meno apertamente d'accordo con questa interpretazione .

Se la sconfitta di Gesù si tramutasse in vittoria soltanto in un mondo posteriore, il problema dipenderebbe interamente dall'avere o meno la fede religiosa. Nella nostra prospettiva non vi sarebbe allora altro da aggiungere.

Ma i Vangeli dicono che il mondo stesso è minacciato, che il regno di Satana crollerà. Se queste parole sono

conformi al Logos del Dio delle vittime, dovrebbero significare qualcosa nel contesto delle nostre analisi .

Si può dimostrare - anzi, lo abbiamo appena dimostrato - che in effetti queste parole significano qualcosa nell'ambito al quale ci stiamo dedicando, cioè l'analisi comparata dei testi religiosi. Esse rappresentano ben altro che la rivincita immaginaria postulata da osservatori ciechi al Logos delle vittime. La loro pretesa demistificazione non è che un'ulteriore mistificazione vittimaria .

Sin d'ora, sul piano dei testi etnologici e religiosi, il vittorioso rovesciamento della Passione corrisponde per noi a qualcosa di tangibile, di razionalmente comprensibile. Per prenderne coscienza basta ripercorrere brevemente il procedimento esegetico appena svolto, e farne emergere il risultato essenziale .

Nel cuore di qualsivoglia religiosità abbiamo individuato un unico evento centrale, sempre lo stesso, generatore di ogni significato mitico e di ogni azione rituale: il rivoltarsi di una folla che trasforma in capro espiatorio colui che adorava fino a ieri e che adorerà forse domani, appena la sua morte assicurerà un periodo di pace alla comunità .

Questo evento centrale è decisivo, eppure è così poco conosciuto che non esistono parole adatte a designarlo. Le nostre scienze umane non lo hanno mai scoperto. Per parlarne, abbiamo preso in prestito le perifrasi presenti nei testi che abbiamo letto: «l'antica via degli empì...», «il cruento riscatto per lo sviamento della città...» .

Anche nei Vangeli figura questo evento, ma qui non appare più in modo fugace: non solo è molto ben descritto, ma ha anche un nome. Si chiama Passione. Vittima perfetta, perché ha sempre parlato e ha sempre avuto un

comportamento conforme al Logos del Dio delle vittime, Gesù ci dà la sola immagine compiuta dell'evento che figura dietro tutte le cristallizzazioni mitiche e religiose del pianeta

I passi dei Dialoghi che ho citato formano una sequenza fenomenica del tutto analoga alla cosiddetta «vita pubblica» di Gesù, quella «vita pubblica» di cui ovviamente la crocifissione fa parte .

Giobbe e Gesù differiscono in molti aspetti, ma sono simili nel senso che entrambi dicono la verità su ciò che accade loro. La somiglianza riguarda meno gli individui che il rapporto fra loro e gli uomini che li circondano. Per ragioni diverse, ma che producono lo stesso risultato, Giobbe si trova di fronte al suo popolo come Gesù di fronte alle folle di Gerusalemme e alle diverse autorità che finiscono per crocifiggerlo .

Come Giobbe, Gesù conosce un periodo di grande considerazione. La folla vuol farne una specie di re, fino al giorno in cui, per mimetismo persecutorio, si rivolta contro il suo idolo con la stessa unità d'intenti che la comunità di Giobbe aveva avuto contro il suo .

E' arrivata l'ora dell'unanimità violenta, l'ora della solitudine assoluta per la vittima. Amici, parenti, vicini, debitori, quelli che Gesù ha più aiutato, quelli che ha guarito o salvato, i discepoli più cari si allontanano da lui e, almeno in modo passivo, partecipano allo scatenarsi generale .

Nei primi testi che ho citato, i vicini di Giobbe, i suoi servi, gli schiavi, la moglie stessa lo criticano, lo abbandonano e lo maltrattano. E' un po' la stessa angoscia che prova Gesù. Vi è lo stesso tentativo da parte delle autorità, rappresentate nei Dialoghi dagli «amici», di far

confessare a Giobbe la sua colpevolezza, vi è lo stesso intento di rendere ancora più granitica l'unione ostile contro l'indiziato .

Per cogliere le somiglianze strutturali fra i due rapporti, dobbiamo cogliere gli aspetti che hanno in comune e tralasciare le differenze aneddotiche e locali. (Parlo sempre degli avvenimenti e non degli individui) .

Far intervenire il testo cristiano nell'interpretazione dei Dialoghi produce subito risultati decisivi. Si rivela la vacuità delle piaghe e del bestiame perduto. Diventa più evidente l'originalità straordinaria dei Dialoghi. Viene alla luce l'enigma di questo testo. E i Vangeli mettono a nostra disposizione tutto il necessario per risolvere l'enigma, vale a dire la Passione, ancora la Passione, che mette in funzione le articolazioni essenziali del testo e rivela la vera natura del dramma che Giobbe vive .

Tutto ciò che i lettori di Giobbe riescono a non vedere, da due millenni e più, con l'aiuto del prologo, dell'epilogo, eccetera, i racconti della Passione ci costringono a vederlo, o meglio, ci costringerebbero se noi non riuscissimo, ancora una volta, a barricarci contro il loro messaggio .

Nonostante tutto, però, il senso questa volta finisce per farsi strada. Leggendo soltanto il Libro di Giobbe si può benissimo non cogliere il senso della prova subita. Ma una volta afferrate le somiglianze tra l'esperienza di Gesù e quelle di Giobbe capro espiatorio, non è più possibile dimenticarle .

Le storie della Passione legano strettamente tutti i fili di una struttura, che in Giobbe si trovano un po' sparpagliati. Nei Vangeli non vi è più bestiame a distrarci, non vi sono né struzzi né ippopotami per giocare a nascondino con il vero problema .

Se ho appena ravvisato in Giobbe il rivoltarsi della folla contro il suo antico idolo, l'unanime coesione contro il capro espiatorio, il losco processo fatto per soffocarne le proteste, se ho valorizzato tali aspetti, se li ho sottolineati per liberare infine dal suo involucro il dramma sociale e religioso, tutto ciò mi è stato possibile perché fin dall'inizio ero guidato dai racconti della Passione .

Con questo non intendo dire che, nel corso della mia analisi, io avessi presente la Passione in modo esplicito. Non è necessario. Che lo si voglia o no, la Passione fa parte del nostro orizzonte culturale: essa fornisce il «modello strutturale», per dirla con gli esperti, a partire dal quale i Dialoghi diventano sempre più leggibili .

Far intervenire la Passione nel Libro di Giobbe equivale a isolare subito il testo essenziale, quello dei Dialoghi, a non vedere più le escrescenze che si innestano come verruche sul volto del protagonista e ci impediscono di coglierne la bellezza, a scartare tutto ciò che vive in modo parassitario a danno del messaggio riguardante il capro espiatorio, ciò che dissimula la colpevolezza di tutti gli uomini, la nostra specifica colpevolezza nella caccia ai capri espiatori, il principio satanico sul quale si fonda non solo questa comunità. ma tutte le comunità umane .

Esiste una dimensione antropologica del testo evangelico. Non ho mai detto che essa costituisca la rivelazione cristiana nella sua completezza, ma ritengo che, in sua assenza, il cristianesimo non possa essere autenticamente se stesso, e risulti incongruo in ambiti nei quali non dovrebbe esserlo. Se non si coglie questa dimensione, si perde un aspetto essenziale dell'umanità stessa del Cristo, della sua incarnazione, non si vede sino in fondo nel Cristo la vittima di noi uomini, e ci si espone di

conseguenza al rischio di ricadere sempre nella religione persecutoria .

Per interpretare i Dialoghi nel modo dovuto, ripeto, occorre preferire la vittima ai persecutori, identificarsi con lei, considerare vero quello che dice... Nello stato in cui è giunto a noi, il Libro di Giobbe non ci costringe ancora abbastanza ad ascoltare il lamento del protagonista: ogni sorta di cose ci distrae dai testi cruciali, li deforma e li neutralizza, con la nostra segreta complicità .

Abbiamo quindi bisogno di un altro testo, di qualcosa, o piuttosto di qualcuno, che venga in nostro aiuto: il testo della Passione, il Cristo, ecco quel che ci permette di comprendere Giobbe, perché Cristo porta a compimento ciò che Giobbe compie solo a metà - e questa, paradossalmente, è la sua personale rovina sul piano del mondo, quella Passione il cui racconto si iscriverà ben presto nel testo dei Vangeli .

Perché traspaia la vera portata dei Dialoghi, insomma, bisogna fare ciò che i Vangeli raccomandano: prestare attenzione alla vittima, soccorrerla, tener conto di quello che dice. Sull'esempio del testo evangelico, bisogna fare dei lamenti di Giobbe il punto di forza di tutta l'interpretazione, e si capirà subito, allora, come mai Giobbe parli come parla, si comprenderà il suo ruolo di capro espiatorio, il doppio fenomeno di folla, il mito delle schiere celesti, la vera natura del meccanismo sociale e religioso che si accinge a divorare un'altra vittima. Ci si renderà conto che tutto è concatenato e organizzato in modo straordinariamente rigoroso .

La lettura che fa del lamento di Giobbe il pilastro indistruttibile dell'interpretazione è l'unica vera, ma solo i Vangeli ci permettono di svilupparla, solo lo Spirito di

Cristo ci consente di difendere la vittima: egli è quindi veramente il Paraclito .

Da sempre, è vero, la maggior parte degli interpreti intuisce che, per rendere giustizia al Libro di Giobbe, bisogna mettersi dalla parte dello sventurato. Tutti dunque cercano di farsi difensori di Giobbe, di identificarsi con lui, di glorificarlo .

Non è eccessivo affermare che a questo tendono già tutte le aggiunte al testo, ma nessuna riesce a conseguire lo scopo, in mancanza di un'adeguata comprensione del ruolo della comunità nella sventura di Giobbe. E come le aggiunte, così anche gli interpreti non riescono e non riusciranno mai, finché non si rivolgeranno a colui che Giobbe già invoca nel momento supremo dei Dialoghi, quel difensore che dovrebbe trovarsi presso Dio, del quale il cristianesimo dice che è Dio stesso, il Paraclito, l'onnipotente avvocato di tutte le vittime condannate ingiustamente .

Nel parlare così ci accorgiamo che non stiamo sognando, che non cadiamo nelle «illusioni compensatone». Già nei testi, i simboli che manipoliamo sono reali poiché risolvono enigmi, riabilitano vittime, liberano prigionieri e soprattutto rivelano che il dio di quel mondo è proprio l'accusatore, Satana, assassino fin dall'origine. Soccorrendo Giobbe, rafforzando la rivelazione di questa vittima eccezionale, la rivelazione di quell'altra vittima ancor più eccezionale che è il Cristo assesta un colpo fatale a un sistema del mondo che discende in linea diretta dalle forme più primitive della violenza contro i capri espiatori, la persecuzione di Giobbe, l'assassinio di «Abele il Giusto» .

Da secoli, in verità, la Passione si muta in trionfo sul piano dell'intelligenza culturale. Essa ci offre la griglia di

lettura da applicare ai testi persecutori per impedire che si cristallizzino in mitologia sacrificale. Nella nostra epoca, tutta la cultura modernista, baluardo dell'anticristianesimo, comincia a sgretolarsi a contatto con il testo evangelico. Noi dobbiamo tutti i progressi reali compiuti nell'interpretazione dei fenomeni culturali unicamente alla Rivelazione, i cui effetti continuano ad essere presenti fra noi in modo sempre più profondo .

Lungi dall'essere troppo ridicola per meritare la loro attenzione, come credono i nostri eruditi, l'idea cristiana che la disfatta di Cristo si muti in vittoria si trova già realizzata fra noi nel crollo della cultura marxista-freudiana-nietzscheana, nella crisi acuta di tutti i valori che l'era post-cristiana pensava di opporre vittoriosamente al cristianesimo. «La pietra scartata dai costruttori è diventata la pietra angolare» .

La pertinenza del testo cristiano nell'interpretazione di Giobbe è sempre stata riconosciuta, in modo oscuro, dalla dottrina che fa dell'opera un libro «profetico» nell'accezione cristiana, un libro che annuncia e prefigura il Cristo. La profondità di questa dottrina appare quasi esclusivamente nelle sue prime applicazioni, quelle dei Vangeli stessi e delle epistole di Paolo. Via via che ci si porta avanti nell'era del cristianesimo storico e che tali applicazioni si moltiplicano, come accade nel Medioevo, esse diventano sempre più superficiali .

L'errore delle letture «allegoriche» consiste nell'accontentarsi delle somiglianze tra semplici parole, nomi comuni e anche nomi propri, personaggi isolati dal loro contesto e considerati come precursori di Cristo perché moralmente esemplari .

Quanto più la cristianità sprofonda nell'agio intellettuale e materiale, tanto più dimentica i rapporti mimetici tra gli uomini e i processi che ne risultano. Da ciò deriva la tendenza degli antichi esegeti cristiani a costruire un Giobbe immaginario che pare prefiguri il Cristo per la sua santità morale, per le sue virtù e in particolare per la sua pazienza, mentre in realtà Giobbe è l'impazienza fatta persona .

E' facile farsi beffe della concezione cristiana del profetico .

Eppure, come tutte le idee autenticamente cristiane, la "figura Christi" racchiude una grande verità, ma una verità via via screditata e ai nostri giorni completamente respinta dagli stessi cristiani, che pure sono i soli responsabili della sua relativa sterilità. Essi non sono stati in grado di far propria questa idea in modo concreto, di renderla realmente utilizzabile. Su questo aspetto, come su tanti altri, l'impotenza a conservare il Logos del Dio delle vittime in tutta la sua purezza paralizza la rivelazione, contaminando di violenza la non-violenza del Logos e facendone lettera morta .

La verità del «profetismo» in senso cristiano si fa strada a partire dal momento in cui vengono posti in risalto i processi mimetici piuttosto che i personaggi, trattati sempre come «figure» del Cristo .

Giobbe annuncia il Cristo nella sua partecipazione alla lotta contro il dio dei persecutori. Annuncia il Cristo quando rivela il fenomeno vittimario ordito contro di lui, quando combatte il sistema della ricompensa, e soprattutto quando sfugge brevemente alla logica della violenza e del sacro nei due testi citati per ultimi .

Giobbe si spinge molto avanti sulla via che conduce da una logica all'altra, da una divinità all'altra. Ma non può veramente catapultarsi da un sistema all'altro. La soluzione che ci fa vedere in lui una «prefigurazione» del Cristo mi sembra, quindi, la più profonda, a patto naturalmente che tale concezione sia sostanziata da analisi che mettano l'accento lì dove i Vangeli suggeriscono di metterlo: sui rapporti tra gli uomini .

Il «profetico» si rivela significativo all'interno di un processo che non è affatto un ritorno indietro, un pavido ripiego sui «valori tradizionali», di fronte alle audacie della critica sovversiva e guardinga che l'universo moderno praticerebbe. Per poter ritornare al testo cristiano bisogna, al contrario, radicalizzare tale critica: e mi sembra sia proprio quello che fa la tesi mimetica e vittimaria. Non si può dire che essa tratti con deferenza i valori stabiliti. In essa non vi è nulla di «devoto» nell'accezione tradizionale del termine .

Niente è più inquietante, niente è più esaltante di veder risorgere con una forza irresistibile quello che meno ci si aspettava, lì dove nessuno se lo aspettava, nel testo cristiano .

Nel Nuovo Testamento, e in particolare in Luca, la conoscenza del Cristo avviene spesso in due fasi. Vi è un primo contatto, una prima adesione dettata da un moto di curiosità, da una simpatia che resta superficiale .

Vengono poi il disincanto e la disaffezione. Il discepolo convertito a metà crede di essersi ingannato e si allontana. Questo tirarsi indietro non sarà interrotto, resterà davvero senza ritorno, eppure rimetterà colui che ormai dispera in contatto con la verità, ma una verità divenuta così profonda da essere trasfigurata .

L'eunuco della regina Candace è arrivato a Gerusalemme per farsi spiegare le Scritture. Se ne va scoraggiato, perché continua a non sapere chi mai possa essere il Servo di Yahvè del Libro di Isaia, quel capro espiatorio ingiustamente condannato che salva la comunità. Ma ecco che arriva Filippo e gli spiega che si tratta del Cristo. Dopo essersi fatto battezzare, l'eunuco «proseguì pieno di gioia il suo cammino» (Atti, 8, 26-40) .

Stesso percorso nel racconto di Emmaus. Dopo la Passione, due discepoli partono da Gerusalemme e per strada discutono del crollo della loro speranza. Stesso atteggiamento di avvilito scettico e guardingo nei confronti di una rivelazione il cui fallimento è pienamente dimostrato. Proprio l'avvilimento suscita il suo capovolgimento, e il momento distruttivo e diffidente della critica è già quello del Cristo che accompagna i discepoli lungo il cammino e spiega loro le Scritture. Ma «i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo» .

Forse un giorno capiremo che l'intera storia del pensiero occidentale è conforme al modello di queste due storie, e di una terza, sempre in Luca, assai simile a entrambe, quella del figliuol prodigo .

Fra i tre passi in questione il più prezioso, senza alcun dubbio, per quanti fra noi passano molto tempo a commentare, interpretare e confrontare testi, è quello di Emmaus. Esso mi sembra orientato verso il «lavoro testuale». E non dimentica la ricompensa per questo lavoro, quella che l'interprete riceve quando finalmente brilla la luce, in un certo senso freddamente e persino implacabilmente razionale, ma nel contempo anche tutto l'opposto - inaccettabile agli occhi del mondo, folle, letteralmente demente, giacché essa parla del Cristo e il

Cristo parla attraverso di essa, giacché conferma intensamente le speranze che sembrano più assurde e persino, di questi tempi, più colpevoli. Non suggerisce forse che i nostri veri desideri saranno appagati tutti insieme? «Ed essi si dissero l'un l'altro: 'Non ci ardeva il cuore in petto, mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?'» (Luca, 24, 32) .

NOTE

N. 1. "Brauchen wir einen Sündenboch?", München, 1978.

N. 2. "La Violence et le Sacré", Grasset, Paris 1972 (trad. it., Adelphi, Milano 1980) [N.d.T.] .

N. 3. "La Violence et le Sacré", cit.; "Des choses cachées depuis la fondation du monde", Grasset, Paris, 1978 [trad. it. "Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo", Adelphi, Milano, 1983]; "Le Bouc émissaire", Grasset, Paris, 1982 [trad. it. "Il capro espiatorio", Adelphi, Milano, 1987] .

N. 4. "Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines", J.-P .

Delarge, Paris, 1974 .

N. 5. "Oedipus and Laius, many murderers", in «Diacritics», marzo 1978, p.p. 55-71 .

N. 6. «Sous les pieds des chevaux cette reine foulée, / Dans son sang inhumain les chiens désaltérés, / Et de son corps hideux les membres déchirés» (J. Racine, "Athalie", v.v. 116-18) .

N. 7. «Narcisse plus hardi s'empresse pour lui plaire, / Il vole vers Junie; et, sans s'épouvanter, / D'une profane main commence à l'arrêter. / De mille coups mortels son audace est punie; / Son infidèle sang rejaillit sur Junie. / César, de tant d'objets en même temps frappé, / Le laisse entre les mains qui l'ont enveloppé» (J . Racine, "Britannicus", v.v. 1748-54) .

N. 8. «J'ai vu, seigneur, j'ai vu votre malheureux fils / Traîné par les chevaux que sa main a nourris. / Il veut les rappeler et sa voix les effraie; / Ils courent: tout son corps n'est bientôt qu'une plaie . / De nos cris douloureux la plaine retentit. / Leur fougue impétueuse enfin se ralentit: / Ils s'arrêtent non loin de ces tombeaux antiques / Où des rois ses aïeux sont les froides reliques», (J. Racine, "Phèdre", v.v. 1547-54) .

N. 9. «Ah! n'ai-je eu de l'amour que pour t'assassiner? / Mais c'en est trop: il faut, par un prompt sacrifice, / Que ma fidèle main te venge et me punisse. / Vous, de qui j'ai troublé la gloire et le repos, / Héros, qui deviez tous revivre en ce héros, / Toi, mère malheureuse, et qui, dès notre enfance, / Me confia son cœur dans une autre espérance; / Infortuné vizir, amis désespérés, / Roxane, venez tous, contre moi conjurés, / Tourmenter à la fois une amante éperdue; / Et prenez la vengeance enfin qui vous est due. (Elle se tue)» (J . Racine, "Bajazet", v.v. 1736-46) .

N. 10. «... qu'un horrible mélange / D'os et de chairs meurtries et traînées dans la fange, / Des lambeaux pleins de sang et des membres affreux / Que des chiens dévorants se disputaient entre eux» (J . Racine, "Athalie", v v. 503-506)

. N. 11. «Et du mal des ardents tout un pays gagné» (Saint-John Perse, "Vents", 2°, 6) [il «mal des ardents» - letteralmente «male degli ardenti», «male che arde», e quindi anche «fuoco sacro» - è comunemente detto «fuoco di sant'Antonio» o «male di san Giobbe» N.d.T.] .

N. 12. P. Dumouchel e J.-P. Dupuy, "L'Enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie", Seuil, Paris, 1979; J.-P. Dupuy, "Ordres et Désordres", Seuil, Paris, 1982; P. Dumouchel e J.-P. Dupuy, a cura

di, "L'Auto-organisation", simposio di Cerisy La Salle, giugno 1981, Seuil, Paris, 1983; «Cahiers du CREA» 1, 1982 e 2, 1983, 1 rue Descartes, Paris .

N. 13. "Pour une esthétique paradoxale", Gallimard, Paris, 1976 . N. 14. «Mimésis et Morphogénèse», in "Ordres et Désordres", cit., p.p . 125-85 .

N. 15. «Le Signe et l'envie», in "L'Enfer des choses", cit., p. 66 . N. 16. P. Dumouchel, «L'Ambivalence de la rareté», in "L'Enfer des choses", cit., p.p. 137-254; G.-H. de Radkowski, "Les Jeux du désir: de la technique à l'économie", PUF, Paris, 1980 . N. 17. Tranne quello di Eschilo alla fine delle "Eumenidi". Ne parlerò nel penultimo capitolo .

N. 18. Si veda l'edizione dell'Antico Testamento nella Pléiade . N. 19. Ger, 7, 31 [N.d.T] .

N. 20. "Job et l'excès du mal", Grasset, Paris, 1978 [trad. it . "Giobbe e l'eccesso del male", Città Nuova, Roma, 1981] . N. 21 . A. Caquot, "Les Traits royaux dans le personnage de Job", in «Maqqel shadeq. Hommage à Wilhelm Vischer», p.p. 32-45 . N. 22. J -P. Dupuy, «Le Signe et l'envie», in "L'Enfer des choses", cit., p. 62 .

N. 23. Tutto questo consente - o meglio esige - analisi dettagliate che rendano conto delle differenze formali . N. 24. "Job et l'excès du mal", cit., p. 28 .